

Colecţia
CURSURI, MANUALE
ŞI TRATATE DE
TEOLOGIE ORTODOXĂ

Pr. Prof. Dr. Ştefan BUCHIU
(coordonator)

TEOLOGIA DOGMATICĂ ORTODOXĂ

I



BASILICA
BUCUREŞTI
2017

TEOLOGIA DOGMATICĂ ORTODOXĂ

Vol. I

TEOLOGIA DOGMATICĂ ORTODOXĂ

Vol. I

Coordonator: Pr. Prof. Dr. Ștefan Buchiu

Pr. Prof. Dr. Sterea Tache, Pr. Prof. Dr. Valer Bel,
Pr. Prof. Dr. Ioan Tulcan, Pr. Prof. Dr. Cristinel Ioja

Volum publicat cu binecuvântarea
Preafericitului Părinte
DANIEL
Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române

BASILICA
București - 2017

COLECȚIA CURSURI, MANUALE ȘI COMPENDII DE TEOLOGIE ORTODOXĂ

Coordonator: Pr. Prof. Dr. Ștefan BUCHIU

Autori:
Pr. Prof. Dr. Cristinel IOJA – Capitolul I
Pr. Prof. Dr. Sterea TACHE – Capitolul II
Pr. Prof. Dr. Ștefan BUCHIU – Capitolul III
Pr. Prof. Dr. Valer BEL – Capitolul IV
Pr. Prof. Dr. Ioan TULCAN – Capitolul V

Editor:
Pr. Mihai HAU

Redactor coordonator:
Pr. Cristian ANTONESCU

Redactori:
Alexandru ROTARIU
Alexandru COSTEA

Layout și copertă:
Daniela Gabriela PASCU

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
Teologia dogmatică ortodoxă / pr. prof. dr. Sterea Tache, pr. prof. dr. Valer Bel, pr. prog. dr. Ioan Tulcan, pr. prof. dr. Cristinel Ioja; coord.: prof. dr. Ștefan Buchiu; vol. publicat cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române. - București: Basilica, 2017-
2 vol.
ISBN 978-606-29-0115-8
Vol. 1. - 2017. - ISBN 978-606-29-0117-2

I. Tache, Sterea
II. Bel, Valer
III. Tulcan, Ioan
IV. Ioja, Cristinal
V. Buchiu, Ștefan (coord.)

2

ISBN 978-606-29-0115-8
ISBN 978-606-29-0117-2

www.edituripatriarhiei.ro
editura@patriarhia.ro

CUVÂNT ÎNAINTE

Manualul de Teologie Dogmatică Ortodoxă, elaborat de un grup de profesori universitari pe baza programei analitice pentru această disciplină, aprobată de Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, se adresează, în primul rând, studenților teologi de la Facultățile și Departamentele de Teologie Ortodoxă din cuprinsul Patriarhiei Române. În al doilea rând, el este pus la dispoziția preoților, a monahilor și, în general, a tuturor celor care doresc să aprofundeze, în mod sistematic, învățătura de credință ortodoxă.

La elaborarea lui, autorii s-au străduit să valorifice tot ce este mai reprezentativ în teologia dogmatică românească a secolului al XX-lea, dar și în teologia dogmatică ortodoxă universală. Firul roșu care străbate manualul îl reprezintă, fără îndoială, gândirea teologică a marelui nostru dogmatist, Părintele Dumitru Stăniloae. Patru dintre cei cinci autori ai manualului au avut șansa să-l audieze pe Părintele Stăniloae la cursurile de doctorat de la Institutul Teologic de Grad Universitar din București, cel de-al cincilea autor, cel mai tânăr, s-a ocupat de creația teologică a dânsului, scriind o istorie a dogmaticii românești.

Am căutat să folosim, în egală măsură, și contribuțiile ucenicilor direcți ai Părintelui Dumitru Stăniloae, marcate în măsuri diferite de gândirea și reflexia sa teologică, din dorința de a valoriza cât mai mult specificul neopatristic și teologia personalist-comunitară și eclesial-duhovnicească ortodoxă contemporană. Am selectat, din mulțimea lucrărilor dogmatice ortodoxe recente, în special, pe cele considerate inspirate din sinteza neopatristică contemporană, cu scopul de a edifica o dogmatică

în concordanță cu exigențele misionare și teologice de astăzi ale Bisericii Ortodoxe, o dogmatică în care adevărurile de credință, dogmele și comentariile acestora să trimită nemijlocit la Hristos Domnul și la Preasfânta Treime, la viața dumnezeiască descoperită și împărtășită, odată pentru totdeauna, oamenilor prin întreita taină: a Întrupării, a Crucii și a Învierii. Deschiderea teologiei dogmatice pentru viața liturgică și pentru spiritualitatea patristică și filocalică ale Bisericii am promovat-o cu conștiința că doar astfel teologia ortodoxă poate evita ispita secularizării, ce caută să se insinueze și în școlile teologice. Metoda catafatică, a cunoașterii teologice, a fost unită, de fiecare dată, cu cea apofatică, experiențial-duhovnicească, astfel încât, între dogmă și trăirea sau experierea credinței, să nu mai existe o separație. Între dogmatică și spiritualitate nu trebuie să apară o distanță sau un paralelism, ci dogma este cea care fundamentează și orientează experiența eclesială, personalist-comunitară, iar spiritualitatea dezvăluie adâncimea nesfârșită a dogmelor și face posibilă experierea conținutului lor catafatic-apofatic. Tocmai de aceea, adevărul de credință nu poate fi expus și interpretat decât într-o manieră antinomică, deoarece el unește în sine pe cele raționale cu cele supraraționale, pe cele create cu cele necreate, pe Dumnezeu și pe om. Pe această cale, teologia dogmatică trebuie să se inspire permanent din cuvintele revelate ale Sfintei Scripturi, dar și din duhul și din metoda de teologhisire a Părinților Bisericii și să se deschidă permanent spre spiritualitatea, viața și cultul Bisericii Ortodoxe.

În abordările noastre, am încercat să depășim metoda simbolică, specifică unei anumite perioade în Dogmatica Ortodoxă, printr-o afirmare dialogică și catafatic-duhovnicească a dogmelor Bisericii, în contextul unei lumi secularizate, globalizate și informatizate, într-o deschidere responsabilă față de așteptările și provocările omului actual.

O contribuție specifică acestui manual poate fi considerată analiza, după fiecare capitol al manualului, a problematicii moderne cu care se confruntă teologia dogmatică astăzi, precizându-se și soluții de depășire a diferitelor provocări culturale sau filosofice.

Volumul I al *Manualului universitar de Teologie Dogmatică* este structurat pe cinci capitole, primul dintre ele cu caracter introductiv,

celelalte patru cuprinzând dezvoltarea unor teme majore ale Dogmaticii Ortodoxe: revelația, cunoașterea lui Dumnezeu, dogma Sfintei Treimi și teologia creației, care include și antropologia ortodoxă. În volumul al II-lea vor fi tratate celelalte cinci teme tradiționale de dogmatică, în unitate și continuitate cu primele cinci, și anume: hristologia unită cu soteriologia, doctrina îndreptării sau a mântuirii personale, eclesiologia, învățătura de credință despre Sfintele Taine și eshatologia. Chiar dacă, din respect față de tradiția dogmatică ortodoxă, am păstrat unele denumiri clasice ale aspectelor constitutive ale Dogmaticii, conținutul lor este înnoit, în fidelitate față de Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție, prin adecvarea limbajului teologic la cultura și filosofia timpului nostru, pentru ca mesajul evanghelic și dogmatic să fie cât mai inteligibil și mai ușor asimilabil pentru credința și viața duhovnicească ale celor ce caută adevărul mântuitor al Bisericii lui Hristos.

Din perspectiva studenților teologi, am fost preocupați ca prin intermediul acestui manual să contribuim la afirmarea, cultivarea și promovarea unei perspective eclesiale, patristice și experimentale în abordarea, aprofundarea și exprimarea conținutului dogmelor. În același timp, ne-am străduit să asumăm, în mod creativ, exegeza biblică patristică, dar și pe cea contemporană, din perspectiva Tradiției patristice și filocalice în înțelegerea dogmelor. Scopul urmărit de acest manual este acela ca studenții să aibă posibilitatea cunoașterii și împroprierii conținutului Dogmaticii Ortodoxe din perspectivă teologică, istorică și misionară, precum și a formării unei viziuni unitare și interdisciplinare în expunerea și interpretarea dogmelor Bisericii. Pe această cale, la încheierea studiilor teologice, ei vor deține capacitatea de a exprima și transmite conținutul dogmelor în contextul cultural și misionar actual, într-un autentic spirit eclesial ortodox.

Colectivul de autori care a elaborat manualul de Dogmatică Ortodoxă este format din: Pr. prof. Ștefan Buchiu – coordonator și Pr. prof. Sterea Tache, de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din București, Pr. prof. Valer Bel, Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, Pr. prof. Ioan Tulcan și Pr. prof. Cristinel Ioja, Facultatea de Teologie Ortodoxă din Arad.

În calitate de coordonator al manualului și în numele colegilor coautori, mulțumim cu recunoștință Preafericitului Părinte Patriarh DANIEL pentru binecuvântarea acordată pentru realizarea acestui manual, care se alătură celorlalte lucrări deja apărute în *Colecția Cursuri, Manuale și Compendii de Teologie Ortodoxă*.

Alese mulțumiri Editurii *BASILICA* și Pr. Mihai Hau, consilier patriarhal, pentru cooperarea în procesul de editare și publicare a volumului.

Pr. prof. dr. Ștefan Buchiu,
Facultatea de Teologie Ortodoxă *Justinian Patriarhul*,
Universitatea din București

CUPRINS

CAPITOLUL I

NOȚIUNI INTRODUCTIVE

1. Noțiunea, împărțirea, metoda și scopul Teologiei Dogmatice Ortodoxe

1.1. Noțiunea de „teologie"

Termenul *teologie* apare în Antichitatea greacă, precreștină, el definind efortul omului de a cunoaște pe zei prin intermediul miturilor și al misterelor. Acest termen apare, pentru prima dată, în opera *Republica* a lui Platon (c. II, 379 A) și se referă la trei tipuri de teologie: *epos*, *melos*, *tragedia*. O etapă nouă în procesul de elaborare a unei teologii, în Antichitate, are drept scop sistematizarea și prelucrarea miturilor din perspectivă filosofică, proces semnalat în special la vechii greci, care au elaborat mai mult o filosofie a religiei sau o filosofie teologică, Orfeu, Hesiod, Homer, care cântau numele zeilor, fiind numiți *teologi*. De acest apelativ se bucurau și unii filosofi ca Pitagora, Platon, neoplatonicii și stoicii.

Teologia în Grecia Antică este fundamentată pe mitologie, fiind înțeleasă fie ca un drum de la mit la rațiune, un efort de sublimare a miturilor (Platon), fie ca pură ontologie filosofică, ce tratează filosofia ființei create, ignorând ființa divinității (Aristotel), fie ca o relație între teologie și mitologie – din care reiese o întreită împărțire: teologia mitică, teologia fizică, teologia politică (stoicii) –, fie ca o gândire filosofică, de nuanţă religioasă, un fel de filosofie a religiei (neoplatonicii). Scriitorii creştini s-au raportat la teologia Antichităţii ca la o pseudo-teologie,

fiind rezervați, în prima fază, să folosească termenul *teologie* pentru învățătura Bisericii, întrucât aceasta nu era fundamentată pe miturile antichității, ci pe Revelația dumnezeiască ce a culminat în Iisus Hristos. În scrierile apologeților creștini, de pildă, întâlnim termenul *teologie* cu înțelesul de mitologie păgână, în timp ce învățătura dumnezeiască a Bisericii poartă denumirea de *adevărata filosofie.*

Distincția dintre teologia creștină și cea păgână o fac teologii alexandrini. Dacă Clement Alexandrinul numește teologia creștină drept „teologia și filosofia adevărată"[1], iar Origen înțelege teologia ca fiind cea mai înaltă treaptă a urcușului duhovnicesc (*praxis*, *theoria*, *theologia*), prin Eusebiu de Cezareea, termenul de „teologie" este acceptat pentru a desemna învățătura dumnezeiască a Bisericii. Teologia adevărată este cea a profeților, apostolilor și are caracter bisericesc, toți creștinii fiind teologi.

În secolele al IV-lea și al V-lea, termenii *teologie* și *a teologhisi* devin specifici Ortodoxiei, în controversele triadologice și hristologice. Tot în această perioadă, se face distincția dintre *teologie* și *iconomie* (Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească* I), distincție proprie întregii teologii bizantine. Sf. Dionisie Areopagitul introduce conceptul de *teologie mistică*, prin această sintagmă fiind intitulată una dintre lucrările sale. Tot Sf. Dionisie Areopagitul face distincția dintre teologia catafatică (afirmativă) și teologia apofatică (negativă, tainică), arătând că toate noțiunile și conceptele prin care încercăm să definim sau să descriem pe Dumnezeu sunt insuficiente, întrucât realitatea existenței lui Dumnezeu le depășește și le face inadecvate. Teologia mistică reprezintă teologia prin excelență și se caracterizează prin comuniunea și unirea omului cu Dumnezeu în har. În acest sens, în literatura ascetică a Părinților (Evagrie Ponticul, Sf. Maxim Mărturisitorul), *teologia* semnifică treapta cea mai înaltă a vieții duhovnicești, înțeleasă drept contemplare a Sfintei Treimi, precedată de despătimire și împlinirea poruncilor. Sf. Diadoh al Foticeii subliniază că teologia este cunoaștere duhovnicească a tainelor lui Dumnezeu,

[1] CLEMENT ALEXANDRINUL, *Stromatele*, V, 32, 4, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 5, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, p. 28.

el plasându-se între mistica intelectualistă a lui Evagrie Ponticul și cea sentimentalistă a Sf. Macarie Egipteanul. În concepția Sf. Simeon Noul Teolog, *teologia* este strâns legată de experiența duhovnicească a vederii slavei lui Dumnezeu. Experiențele Sf. Simeon Noul Teolog se desfășoară în lumină, iar lumina este identificată cu Persoana lui Iisus Hristos. Această viziune se detașa decisiv de înțelesul scolastic al teologiei, fundamentat pe filosofie și silogisme. În aceeași linie mărturisește și Sf. Grigorie Palama, care a arătat că teologia nu este un simplu discurs rațional despre Dumnezeu, ci, în primul rând, experiența lui Dumnezeu în lumină, vederea lui Dumnezeu în lumina necreată și veșnică. Fără a disprețui cunoașterea rațională, Sf. Grigorie Palama accentuează teologia ca fiind cunoaștere a lui Dumnezeu prin asceză și rugăciunea minții coborâte în inimă[2].

Prin urmare, în Răsărit, teologia nu a fost redusă niciodată la o simplă știință - așa cum s-a încercat în Apus, odată cu scolastica medievală, prin influența filosofiei aristotelice - ci a avut, în primul rând, o dimensiune experimentală, eclesială și profund duhovnicească, din care rațiunea nu a lipsit. Din această perspectivă,

> „[...] teologia este explicitarea credinței Bisericii pentru fiecare generație și context pastoral, în scopul de a face cunoscută oamenilor iubirea lui Dumnezeu față de lume (Evanghelia) și de a-i conduce pe aceștia pe calea mântuirii și a sfințeniei, adică a comuniunii de iubire cu Dumnezeu și întreolaltă. Trebuie precizat însă că, atunci când teologia este definită ca explicitare a credinței de totdeauna a Bisericii, această explicitare nu este numai una pur intelectuală sau conceptuală, ci o explicitare multiplă și diversă: catehetică, imnografică, iconografică, filocalică, social-caritativă, mărturisitoare [...]. În concluzie, putem afirma că Răsăritul creștin leagă, aproape în mod instinctiv, noțiunea de teologie cu aceea de viață spirituală sau duhovnicească"[3].

[2] PF Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Teologie și Spiritualitate*, Ed. Basilica, București, 2010, pp. 25-34.

[3] PF Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Teologie și Spiritualitate*, pp. 37-38.

1.2. Noțiunea de „dogmă"

Termenul *dogmă* vine din grecescul δοκέω, care înseamnă *a părea*, acest termen primind chiar la vechii greci sensul de „hotărâre", „poruncă", „decret", „lege". Dacă în Vechiul Testament îl întâlnim cu sensul de *poruncă, decret* dat de autoritatea politică (*Daniel* 2, 13), în Noul Testament se descoperă, pe lângă sensul politic, și cel religios. Sensul religios de „adevăr revelat", proclamat într-un sinod, îl întâlnim în *Faptele Apostolilor* 16, 4: „Și când treceau prin cetăți, învățau să păzească învățăturile rânduite de apostolii și de preoții din Ierusalim", adică cele hotărâte la Sinodul Apostolic din Ierusalim. În teologia patristică, termenul *dogmă* este des întâlnit, acesta indicând învățăturile fundamentale ale Bisericii. Sf. Ignatie Teoforul vorbește despre „dogmele Domnului și ale Apostolilor"[4], *Didahia* Apostolilor vorbește despre „dogmele Evangheliei"[5]. Sf. Vasile cel Mare face distincția între dogme (*dogmata*) și propovăduire (*kerigmata*):

> „Dintre dogmele păstrate de Biserică, pe unele le avem din învățătura scrisă, iar pe altele le-am primit din tradiția apostolilor. Ambele (forme de transmitere) au aceeași putere pentru credință. Și oricine are o inițiere, cât de mică, în chestiunile bisericești nu va ridica obiecții (împotriva acestei afirmații)"[6].

Teologii ortodocși moderni numesc dogmele: „definiția de credință" (Zico Rosis), „adevăruri descoperite, păzite, definite și explicate de Sinoadele Ecumenice" (Macarie Malinavski), „adevăruri propuse de Dumnezeu

---

[4] Sf. Ignatie Teoforul, *Către Magnezieni*, XIII, 1, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 1, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, p. 168.

[5] Învățătura celor 12 Apostoli, XI, 3, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 1, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, p. 30.

[6] Sf. Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh*, XXVII, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 12, trad. Pr. C. Cornițescu, Pr. T. Bodogae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988, p. 79.

prin mijlocirea Bisericii" (Pavel Svetlov), „proiectarea logică a unui principiu supralogic" (Serghei Bulgakov), „învățături teoretice de credință care se găsesc în Scriptură și în Tradiție și se definesc și se dezvoltă de Biserică și se expun în sinoade" (Hristu Andrutsos). Autorii *Manualului de Teologie Dogmatică și Simbolică* (1958) arată că dogmele sunt: adevăruri teoretice, revelate de Dumnezeu, formulate de Biserică, având caracter neschimbabil și obligatorii în vederea mântuirii[7]. În Dogmatica românească au mai existat și alte exprimări cu privire la noțiunea de dogmă:

> „dogmele sunt adevăruri revelate ale credinței mântuitoare, sunt păstrate, propovăduite, aplicate și explicate de Biserică și expresii ale planului de mântuire și îndumnezeire a omului"[8]; „dogma este forma conceptuală a unui adevăr revelat atemporal, atestat direct de Sfânta Scriptură, confirmat de Tradiție, receptat în mărturisirea, cultul și disciplina Bisericii; dogma are un caracter biblic, stabil și eclesial"[9]; „dogmele sunt expresii ale Revelației divine, sunt necesare pentru mântuire, descoperă sensul autentic al ființei umane, care năzuiește, împreună cu creația, spre desăvârșirea spirituală în lumina Persoanei supreme a lui Hristos, ca Logos Creator și Mântuitor"[10].

Potrivit dogmatiștilor ortodocși din secolele XIX-XX, dogmele au câteva note caracteristice:

a) adevăr descoperit de Dumnezeu oamenilor, prin care acestea se deosebesc de învățăturile religiilor păgâne și de cele ale filosofilor din Antichitate până în postmodernitate;

b) adevărul dogmei este formulat, proclamat și mărturisit de Biserică sub asistența Duhului Sfânt;

---

[7] N. Chițescu, I. Todoran, I. Petreuță, *Manual de Teologie Dogmatică și Simbolică*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1958, p. 84.

[8] Pr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, pp. 54-56.

[9] Pr. Ion Bria, *Tratat de Teologie Dogmatică și Ecumenică*, Ed. România creștină, București, 1999, p. 11.

[10] Pr. Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005, pp. 70-74.

c) adevărul dogmei este neschimbabil, ceea ce nu înseamnă conservatorism sau stagnare, întrucât teologia are misiunea de a aprofunda necontenit dogmele;

d) adevărul dogmei este mântuitor, pentru că stă la temelia vieții creștine, la temelia vieții eclesiale.

Biserica Ortodoxă a păstrat practica proclamării dogmelor în sinoade, conform practicii apostolice (*Faptele Apostolilor* 15, 28; 16, 4), fără a eluda faptul că Hristos este dogma vie, atotcuprinzătoare și lucrătoare a întregii mântuiri, iar fundamentul dogmelor este Sfânta Treime, ca structură a iubirii și comuniunii supreme[11]. Din această perspectivă, dogmele alcătuiesc un sistem deschis și stabil, în Hristos, ca Dumnezeu și om, prin care se urmărește realizarea planului lui Dumnezeu cu privire la îndumnezeirea ființelor raționale create și transfigurarea cosmosului.

În ultima vreme însă, în cercetarea dogmelor se pledează tot mai mult pentru revenirea la noțiunea biblico-liturgică de *mărturisire*, în loc de *dogmă*, în contextul înțelegerii scolastice a dogmelor în Biserica Romano-Catolică și a viziunii teologilor protestanți asupra acestora. Dogmele sunt văzute ca mărturii ale credinței apostolice, căutându-se astfel depășirea doctrinarismului abstract și speculativ, profesat de teologia scolastică. Se încearcă o debarasare a teologiei creștine de înțelegerea scolastică a dogmelor, de abstractismul și rigiditatea înțelegerii formulelor Sinoadelor Ecumenice, operate în Apus și chiar și în Răsărit. Astfel se subliniază faptul că în cele șapte Sinoade Ecumenice nu se luau hotărâri asupra credinței, ci se *dădea mărturie cu valoare obligatorie despre credința apostolică*, motiv pentru care Părinții se integrau în aceeași dinamică a Noului Testament, unde putem identifica proclamarea și atestarea de către Sfinții Apostoli a misterului lui Hristos Cel răstignit și înviat. Pentru argumentarea acestei viziuni, este analizată terminologia folosită la cele șapte Sinoade Ecumenice.

Prin urmare, dacă Sinodul I (Niceea, 325) emite un *ekthesis* al credinței, o expunere cu valoare de decret adresat episcopilor, Sinodul al II-lea (Constantinopol 381), formulează un *symbolon* de credință pentru

[11] Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 57.

uz liturgic, confirmat ca identic cu *ekthesis*-ul de la Niceea, impunându-se drept Simbol de credință cu valoare universală abia la Sinodul al IV-lea (Calcedon 451). Sinodul al III-lea (Efes 431) nu formulează un nou *ekthesis*, ci autentifică epistolele Sf. Chiril al Alexandriei, cu valoare de normă interpretativă, în timp ce Sinodul al V-lea (Constantinopol, 553) emite împotriva așa-numitelor „Trei Capitole" o sentință de condamnare încheiată cu paisprezece anateme. Sinoadele IV (Calcedon 451), VI (Constantinopol 681) și VII (Niceea 787) au promulgat, fiecare, câte un *horos* împotriva ereziilor, având în centru *ekthesis*-ul de la Niceea și *symbolon*-ul de la Constantinopol, ori numai *symbolon*-ul de la Constantinopol, așa cum s-a întâmplat la Sinodul VII Ecumenic. În această privință, teologii optează pentru traducerea corectă a grecescului *horos* prin *bornă* (*terminus*) împotriva ereziilor și nu prin *definiție* (*definitio*) pozitivă a credinței. Prin urmare, „obiectul *horoi*-lor nu este, deci, în chip nemijlocit, credința, ci terminologia corectă pentru exprimarea și interpretarea credinței", motiv pentru care „definirile Sinoadelor Ecumenice au doar valoarea relativă a unor *norma normata* și pot fi interpretate și reformulate, *norma normans* pozitivă fiind credința apostolică atestată în Scripturi și actualizată în tradiția liturgică a Bisericii". De aceea, „anaforarele euharistice sunt articularea liturgică pozitivă decisivă, în afara polemicii antieretice (de care sunt grevate «definirile» sinodale) a credinței Bisericii, ilustrarea cea mai perfectă a vechiului principiu *lex orandi, lex credendi*"[12]. Din această perspectivă, dogmele sunt neschimbabile nu atât pentru că au fost formulate de un Sinod Ecumenic, ci ca întrupări ale Adevărului absolut, atât proclamarea, cât și receptarea lor fiind mărturii și recunoașteri ale Adevărului revelat.

Înlocuirea termenului de *dogmă* cu cel de *mărturisire* ar însemna însă o diminuare a conținutului dogmei, eludându-se responsabilitatea Bisericii în definirea și formularea adevărului de credință. Prin formularea dogmelor, Biserica se delimitează de interpretările arbitrare date textelor Sfintei Scripturi și de ereziile care caută să dezbine și să

[12] Pr. Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei*, vol. I: *Canonul apostolic al primelor secole*, Ed. Deisis, Sibiu, 2008, pp. 69-71.

răstălmăcească, în sens individualist, adevărul Bisericii. Această notă eclesiologică a dogmei înlătură arbitrarul în înțelegerea Revelației[13]. Dogmatiștii ortodocși români din secolul al XX-lea au accentuat caracterul paradoxal al dogmelor, în care aspectul catafatic nu epuizează conținutul apofatic al acestora. Dogmele, ca „puncte definite ale credinței", arată, în primul rând, faptul că acestea sunt formule concise și paradoxale, care exprimă raportul dintre Dumnezeu infinit și creatura finită, în drumul acesteia spre desăvârșire. Deși concise ca formă, dogmele au un conținut infinit și, dincolo de formula schematică a unei dogme, aceasta are o adâncime nesfârșită de viață, centrată în Persoana lui Iisus Hristos și în comuniunea Sfintei Treimi.

Părintele Dumitru Stăniloae precizează existența a două temeiuri cu privire la acceptarea dogmelor și rolul Bisericii în definirea acestora: a) comunicarea lor prin Revelația supranaturală; b) păstrarea, propovăduirea, aplicarea și definirea lor de către Biserică. El explică:

> „Pentru că această păstrare, propovăduire, aplicare sau fructificare, explicare și definire este mărturia experienței aceleiași presiuni a Revelației integrale concentrate în Hristos, pe care au avut-o cei ce au devenit primii membri ai Bisericii, la Cincizecime, prin pogorârea Duhului Sfânt. Revelația rămâne eficientă prin Biserică. Biserica este mediul de persistență a Revelației în eficiența ei [...]. Revelația primește, astfel, un aspect bisericesc, expresiile sau dogmele ei devin expresiile sau dogmele Bisericii"[14].

1.3. Noțiunea de „dogmatică"

Termenul *dogmatică* este un adjectiv derivat de la cuvântul *dogmă* și precizează modul în care dogmele sunt expuse și aprofundate, printr-o înțelegere duhovnicească și științifică, în cadrul disciplinei teologice

[13] Pr. Ioan TULCAN, *Teologia, știința mărturisitoare despre Dumnezeu*, Ed. Universității *Aurel Vlaicu*, Arad, 1999, p. 38.

[14] Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 55.

numite Teologie Dogmatică Ortodoxă, care are caracter științific-formativ și duhovnicesc-rațional. Din punct de vedere istoric, sintagma de „Teologie Dogmatică" apare în teologia protestantă, în prima jumătate a secolului al XVIII-lea, deși termenul de *dogmatică* datează din secolul al XVII-lea. Teologia Dogmatică Ortodoxă nu numai că expune simplu dogmele Bisericii, ci, unită fiind cu spiritualitatea și cultul, prezintă într-o perspectivă experimentală, apofatic-catafatică, rațional-duhovnicească, datele Revelației prezente în Scripturi și în Tradiția dogmatică și spirituală a Bisericii. În sens larg, Dogmatica este disciplina teologică ce tratează *didascalia*, învățătura de credință constantă a Bisericii, adevărurile revelate în Scripturi și păstrate și transmise în Biserică.

În perspectivă cultică, *dogmatica* indică cântarea închinată Maicii Domnului, de la Vecernie, în care sunt sintetizate aspectele esențiale ale iconomiei divine, cu accentul pe Întruparea Fiului lui Dumnezeu din Fecioara Maria și din Duhul Sfânt. În perspectivă interconfesională, Teologia Dogmatică este în conținutul ei Ortodoxă, acest adjectiv fiind o combinație a verbului δοκέω și a adverbului ὀρθως, ὀρθως δοκεὶν însemnând „dreaptă credință". Prin urmare, Teologia Dogmatică Ortodoxă se deosebește, în conținut și metodă, de alte Teologii Dogmatice specifice romano-catolicismului, protestantismului și, mai nou, unor culte neoprotestante.

În ceea ce privește raportul dintre Teologia Dogmatică și dogme, subliniem faptul că în Dogmatică sunt cuprinse și alte învățături de credință, care nu au fost proclamate de un Sinod Ecumenic, precum și teologumene și chiar opinii teologice, care nu contrazic dogma. Teologia Dogmatică Ortodoxă face distincție între dogmă, teologumenă și opinie teologică. Teologumenele sunt învățături creștine fundamentate în Revelație, dar care nu au consensul unanim al Bisericii, deși au o largă circulație (ex. timpul creării îngerilor, crearea sufletului, zilele creației). Opiniile teologice sunt admise în Dogmatica Ortodoxă în măsura în care nu contrazic dogmele și se apropie de teologumene. Cu cât teologumenele cuprind, în conținutul lor, consensul Bisericii, cu atât se apropie mai mult de dogmă. Deși nu sunt investite cu autoritatea unui Sinod

Ecumenic, teologumenele fac parte din Tradiția bisericească, cât timp păstrează legătura organică cu dogmele de credință și se bucură de o largă circulație în Biserica Ortodoxă[15].

1.4. Împărțirea dogmelor

În tratatele de Teologie Dogmatică din secolul al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, dogmele au fost împărțite în diferite moduri. De pildă, mitropolitul Macarie Bulgakov analizează critic diferitele împărțiri ale dogmelor și sensul acestora din perspectiva Dogmaticii Ortodoxe:

1) în raport cu condițiile lor esențiale, se împart în dogme biblice și bisericești, împărțire pe care o consideră neîntemeiată;

2) în raport cu dezvoltarea lor, se împart în dogme dezvoltate și nedezvoltate

3) în raporturile dintre ele, se împart în dogme generale și particulare, ultimele fiind fondate pe cele dintâi;

4) în raport cu spiritul omului, se împart în dogme necuprinse de minte și dogme înțelese;

5) în raport cu mântuirea omului, se împart în dogme fundamentale și nefundamentale - împărțire criticată de Macarie Bulgakov ca fiind inițiată de protestanți și neconformă cu teologia ortodoxă;

6) dogme generale sau comune cu Bisericile apusene și dogme particulare și deosebitoare, specifice Bisericii Ortodoxe[16]. Autorii *Manualului de Teologie Dogmatică și Simbolică* din 1958 reiau această imagine a împărțirii dogmelor de la mitropolitul Macarie, împărțire cu evidente influențe scolastice. Această împărțire nu o întâlnim la Părintele Dumitru Stăniloae (1978) sau la părinții profesori Ion Bria (1999) și Dumitru Popescu (2005), care, în tratatele de Teologie Dogmatică, depășesc acest mod scolastic de împărțire a dogmelor.

---

[15] Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 79.

[16] † Macarie Bulgakov, *Introducere în Teologia Ortodoxă*, trad. Arhim. G. Timuș, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1885, pp. 20-26.

1.5. Împărțirea Teologiei Dogmatice

Dacă privim la istoria acestei discipline, vom descoperi mai multe moduri în care Teologia Dogmatică a fost împărțită. Pentru edificare, vom exemplifica, în acest sens:

a) Mitrofan Critopoulos împarte *Mărturisirea de credință* (1661) în două părți: I) Teologia simplă; II) Teologia mântuirii. În prima parte tratează despre Dumnezeu în Sine și în raportul Său cu creația, iar în a doua parte tratează despre Persoana și activitatea lui Iisus Hristos, despre Har, Sfintele Taine și eshatologie. Această împărțire o descoperim în secolul al XIX-lea în *Teologia Dogmatică Ortodoxă* a mitropolitului Moscovei, Macarie Bulgakov (2 vol., Petersburg, 1848-1853), precum și în împărțirea pe care o face Hristu Andrutsos în *Dogmatica* sa, care tratează despre: a) Premisele mântuirii în Hristos; b) Mântuirea în Hristos.

b) Teofan Procopovici desparte Teologia Dogmatică de Teologia Morală, dând celei dintâi o împărțire ce a marcat structura Teologiei Dogmatice Ortodoxe până astăzi: I) *De Deo ad intra*, în care trata despre Dumnezeu în Sine; II) *De Deo ad extra*, în care trata despre lucrarea lui Dumnezeu în afară, în raport cu creatura. Această împărțire o vom întâlni la o seamă de dogmatiști din secolul al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, printre care amintim: Silvestru de Canev (*Teologia Dogmatică Ortodoxă cu expunerea istorică a dogmelor*, 5 vol., 1878-1898); Alexiu Comoroșan (*Prelegeri Academice din Dogmatica Ortodoxă*, 2 vol., Cernăuți, 1899), Iosif Olariu (*Manual de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, Caransebeș, 1907).

c) Mitropolitul Irineu Mihălcescu împarte studiul Teologiei Dogmatice Ortodoxe în două părți: I) Partea generală; II) Partea specială. Partea generală tratează, în cea mai mare parte, teme ale Teologiei Fundamentale. Astăzi Apologetica ortodoxă este o disciplină de sine stătătoare și o astfel de împărțire nu mai este funcțională.

d) Panaghiotis Trembelas împarte *Dogmatica* sa în șapte părți, având ca idee centrală Împărăția lui Dumnezeu: I) Dumnezeu-Unul Întreit; II) Dumnezeu Creatorul și Proniatorul; III) Omul, cetățean al Împărăției din care a căzut prin păcat; IV) Iisus Hristos, întemeietorul Împărăției

pe pământ; V) Lucrarea de încorporare a oamenilor în Împărăție; VI) Tainele; VII) Eshatologia sau desăvârșirea Împărăției lui Dumnezeu.

e) Manualul de Teologie Dogmatică și Simbolică (2 vol., București, 1958). Autorii acestui *Manual* elaborat în perioada comunistă, pentru a servi la Institutele de Teologie din Patriarhia Română, reprezintă, prin conținutul său, un real pas înainte în abordarea și înnoirea acestei discipline. Acesta este împărțit în: a) Partea generală; b) Partea specială, având o pronunțată abordare simbolică.

f) Părintele Dumitru Stăniloae împarte *Teologia Dogmatică Ortodoxă* (3 vol., București, 1978) în șase capitole, urmând aspectele esențiale ale Dogmaticii Ortodoxe. Deși nu depășește întru totul structura Dogmaticilor de școală din secolul al XIX-lea, o îmbogățește și oferă o viziune inter-relațională a dogmelor, o viziune patristică, duhovnicească, filocalică, experimentală, eclesială, personalist-comunională în conținutul temelor abordate.

g) Părintele Ion Bria împarte *Tratatul de Teologie Dogmatică și Ecumenică* (București, 1999), în principal, în două părți: I) Teologia Dogmatică; II) Teologia Ecumenică, având o pronunțată abordare ecumenică și biblic-patristică.

h) Părintele Dumitru Popescu împarte tratatul de Teologie Dogmatică intitulat *Iisus Hristos Pantocrator* (București, 2005) în 11 capitole precedate de o Prolegomenă cu pronunțat conținut apologetic, urmând capitolele clasice ale Dogmaticilor Ortodoxe, sintetizând și expunând creator, în general, gândirea Părintelui Dumitru Stăniloae și a celor care au *elaborat Manualul de Teologie Dogmatică și Simbolică* din 1958. Abordarea Părintelui Dumitru Popescu are o pronunțată dimensiune apologetică, patristică și, în unele aspecte, ecumenică.

În acest *Manual de Teologie Dogmatică*, vom încerca să oferim o variantă îmbunătățită și clară a abordării și expunerii învățăturii dogmatice a Bisericii, printr-o viziune inter-relațională a dogmelor și o abordare unitară a acestora, din perspectiva unității dogmă – spiritualitate – cult, a apologiei și misiunii Bisericii astăzi. De asemenea, vom încerca să asumăm duhul și metoda Părinților de a face teologie, integrând în conținutul și modul de abordare al temelor elementele esențiale ale Tradiției dogmatice, liturgice și duhovnicești ale Bisericii noastre.

1.6. Metoda în Teologia Dogmatică Ortodoxă

Metoda folosită în elaborarea manualelor și tratatelor de Teologie Dogmatică Ortodoxă este variată și a cunoscut îmbunătățiri semnificative în decursul timpului. Astfel, întâlnim metoda autoritativ-istorico-tradițională, metoda expozitivă și imperativă, metoda scolastică. Autorii *Dogmaticilor* secolului al XIX-lea, în special, dar și cei din prima jumătate a secolului al XX-lea, apelau în argumentarea ideilor exprimate la o logică influențată de metoda scolastică de a face teologie, la construirea un sistem care înăbușea duhul, la o argumentare strict rațională a dogmelor, transformate în concepte desprinse de viața experimentală a Bisericii și a credincioșilor, la o masivă folosire a textelor patristice, dar fără a desluși, dincolo de sistem și rațional, duhul interior al acestor texte, care, în fond, conțineau o viziune unitară asupra dogmei și experienței, a catafaticului și apofaticului, a persoanei și comuniunii eclesiale, a prezenței lui Dumnezeu în lume, Biserică și în viața omului, fără confuzie sau separare.

De aceea, încă de la începutul secolului al XX-lea, se căuta, în interiorul Teologiei Ortodoxe, depășirea metodei scolastice de a teologhisi. Un pas important în depășirea metodei scolastice de a aborda studiul Teologiei Dogmatice îl constituie Congresul Facultăților de Teologie de la Atena (1936), când s-a afirmat programatic necesitatea întoarcerii teologiei ortodoxe, în ansamblu, la izvoarele patristice. Ce înseamnă întoarcerea la Părinți, clamată la Congresul de la Atena (1936) și după aceea? După argumentările biblice și patristice numeroase, pe care le întâlnim în *Dogmatica* profesorului Alexiu Comoroșan, a arhimandritului profesor Iosif Olariu, precum și în *Dogmaticile* teologilor ruși Macarie Bulgakov și Silvestru Malevanski, traduse în limba română, ne întrebăm despre ce întoarcere la Părinți este vorba atunci când Georges Florovsky și alți teologi ortodocși o afirmă ca necesitate imediată? Nu cunoșteau acești dogmatiști amintiți pe Părinții Bisericii, din moment ce îi citează masiv, după originalul scrierilor lor? Putem reduce gândirea patristică doar la teologia energiilor necreate sau la scrierile Sf. Simeon Noul Teolog și Sf. Grigorie Palama, despre care aceste *Dogmatici* nu

pomenesc sau, atunci când o fac, le oferă spaţiu limitat doar în notele de subsol? Ce lipseşte acestor *Dogmatici* ortodoxe din secolul al XIX-lea şi prima jumătate a secolului al XX-lea, masiv argumentate biblic şi patristic, mai riguros argumentate ştiinţific cu texte patristice decât unele *Dogmatici*, aşa-zis de inspiraţie neopatristică, pătrunse de teologia palamită şi de distincţiile acesteia? Ce înseamnă „întoarcerea la Părinţi"? Răspundem că întoarcerea la Părinţi înseamnă întoarcerea la *duhul*, *experienţa* şi *metoda* Părinţilor. Perspectiva neopatristică asupra dogmaticii ortodoxe se referă, în special, la redescoperirea *duhului*, *metodei*, *experienţei* şi *unităţii* de gândire şi de viaţă eclesială a Părinţilor Bisericii, printr-o inter-relaţionare a dogmelor cu viaţa, printr-o viziune paradoxală, personal-comunitară, ascetic-mistică, experimental-eclesială, imanent-transcendentă şi istoric-eshatologică şi nu simplu, prin expunere masivă de texte patristice, pentru argumentarea unor idei structurate, de foarte multe ori, sub influenţa scolasticii medievale sau prin exegeza individuală a Bibliei, expusă într-un limbaj secularizat, dependent diverselor curente filosofice.

Lucrarea Părintelui Dumitru Stăniloae, *Viaţa şi învăţătura Sf. Grigorie Palama* (1938), precedată de traduceri din opera Sf. Grigorie Palama, care - prin doctrina energiilor divine necreate - constituia o abordare aproape inedită în peisajul teologiei ortodoxe, exprimă înnoirea acestei teologii după Congresul de la Atena, din 1936. Când vorbim despre înnoire, înţelegem că aceasta se realizează printr-o *metodă* nouă de abordare a teologiei; înnoirea Dogmaticii Ortodoxe înseamnă redescoperirea metodei Părinţilor de a teologhisi, nu doar de a invoca unele texte din operele lor pentru a apăra poziţii teologice preconcepute sau influenţate de alte metode străine de cele ale Părinţilor. Când Părintele Georges Florovsky şi alţi teologi ortodocşi, în 1936, trasau ca sarcină esenţială a teologiei ortodoxe reîntoarcerea la izvoare, Părintele Dumitru Stăniloae asumase deja acest demers prin abordarea, analiza şi traducerea parţială a operei Sf. Grigorie Palama. Deci, Părintele Stăniloae, prin începutul cercetărilor sale în ceea ce priveşte teologia palamită, care evidenţiază metoda şi duhul Părinţilor Bisericii, se integra perfect în cadrul dezideratelor teologice exprimate la Atena,

făcând deja pași importanți în acest sens. Această asumare metodică și interpretare consecventă, mereu vie și aprofundată, a izvoarelor va determina în bună parte viziunea teologică a Părintelui Dumitru Stăniloae, actualitatea, conținutul și structura filocalic-duhovnicească și patristică-contemporană a teologiei lui și a cercetării dogmatice în teologia ortodoxă română. Din perspectiva cercetării izvoarelor în duhul Părinților Bisericii, teologul român a reușit să corecteze și să depășească diferitele inexactități și abordări defectuoase strecurate în teologia ortodoxă a secolului al XX-lea fie sub influență filosofică, fie sub influența teologiei occidentale și a celei slavofile.

1.7. Scopul Teologiei Dogmatice Ortodoxe

Scopul Teologiei Dogmatice Ortodoxe este acela de a păstra, explica și proteja *omologhia* (mărturisirea de credință creștină) așa cum a fost exprimată în Crezul niceo-constantinopolitan și în alte monumente ale Tradiției. Scopul pe care și-l propune Teologia Dogmatică Ortodoxă este acela de a expune sistematic-rațional dogmele Bisericii, în conexiune strânsă cu spiritualitatea, experiența și cultul Bisericii, păstrând autoritatea mărturiei apostolice cu privire la adevărurile revelate. Având acest scop, expunerea dogmelor într-un sistem menit să faciliteze asimilarea rațional-duhovnicească a adevărurilor de credință nu va fi despărțită de viața, ambientul și experiența Bisericii. Prin urmare, scopul disciplinei Teologia Dogmatică Ortodoxă cuprinde o dublă semnificație rațional-duhovnicească, informativ-formativă și vizează omul în integralitatea ființei sale, integrându-l în ambientul teologic-dogmatic și duhovnicesc-experimental al Bisericii, cu deschidere spre problematica provocatoare a lumii.

2. Istoria Teologiei Dogmatice

Tradiția dogmatică a Bisericii Ortodoxe este fundamentată pe credința în Iisus Hristos Cel răstignit și înviat „după Scripturi", iar la

formarea ei au contribuit Părinții Apostolici, apologeții, martirii, mărturisitorii, scriitorii bisericești și Părinții Bisericii de mai târziu. Identitatea și coerența Bisericii Ortodoxe se exprimă în Tradiția ei care cuprinde: Sfânta Scriptură, mărturisirea de credință apostolică, dogmele Sinoadelor Ecumenice, teologia exegetică și interpretativă a Părinților Bisericii, cultul, spiritualitatea, structura instituțională. Tradiția patristică și autoritatea Sinoadelor Ecumenice reprezintă criteriul unității dogmatice a Bisericii, aceasta aflându-se în continuitate neîntreruptă cu învățătura Apostolilor.

Elementele esențiale ale Tradiției Răsăritene pot fi exprimate astfel:

a) *Cuvântul lui Dumnezeu* – toți Părinții și scriitorii bisericești sunt exegeți ai Sfintei Scripturi, așa încât Cuvântul stă la originea învățăturii;

b) *Doctrina Apostolilor* se referă la ceea ce au învățat și predat Apostolii, pe baza celor primite de la Iisus Hristos Cel răstignit și înviat. Conținutul acestei Tradiții Apostolice a fost păstrat în Biserică prin succesiunea apostolică;

c) *Consensul Părinților* (*consensus patrum* – concept împrumutat din teologia apuseană) prin care se verifică autenticitatea unei afirmații teologice. Orice afirmație teologică se verifică prin apelul la teologii și Părinții anteriori și la Tradiția Apostolică;

d) Înțelegerea și exprimarea teologică a credinței, în sensul în care teologia formulează concluzii cu caracter biblic și dogmatic explicit și clar. Sf. Ioan Damaschin afirmă:

> „Unde ai găsit, în chip precis și cuvânt cu cuvânt, în Vechiul Testament sau în Evanghelii, numele Treimii sau cuvintele: de aceeași ființă sau o singură fire a Dumnezeirii sau trei ipostasuri sau un singur ipostas al lui Hristos sau două firi? Dar pentru că Sfinții Părinți le-au hotărât pe acestea din cuvintele echivalente, care se găsesc în Scriptură, le primim"[17];

---

[17] Sf. Ioan Damaschin, *Cele trei Tratate contra iconoclaștilor*, III, 11, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998, p. 134.

e) *Autoritatea Sinodului Ecumenic* arată că validarea unei învățături de către Sinodul Ecumenic are valoare dogmatică obligatorie pentru unitatea Bisericii[18].

2.1. Împărțirea istoriei Teologiei Dogmatice Ortodoxe

Dacă în teologia greacă, istoria Teologiei Dogmatice a fost structurată în două perioade: a) patristică, până la Sf. Ioan Damaschin; b) de la Sf. Ioan Damaschin până în secolul al XX-lea, în teologia rusă și cea română, dogmatiștii au asumat însemnătatea *Mărturisirilor de credință* din secolul al XVII-lea, care precizează învățătura dogmatică a Bisericii de Răsărit și astfel au împărțit istoria dogmaticii în trei etape: a) până la Sf. Ioan Damaschin; b) de la Sf. Ioan Damaschin până la *Mărturisirea lui Petru Movilă*; c) de la *Mărturisirea* lui Petru Movilă până în secolul al XX-lea. Această împărțire a istoriei Teologiei Dogmatice este asumată și de autorii *Manualului de Teologie Dogmatică și Simbolică* din 1958. Pr. prof. Ion Bria împarte istoria teologiei dogmatice în: a) Tradiția patristică greacă de la Părinții Apostolici până la Sf. Grigorie Palama și Nicolae Cabasila; b) înțelegerea și dezvoltarea teologică a doctrinei, în care sunt prezentate operele, curentele teologice și teologii din diversele Biserici locale.

În cadrul abordărilor dogmatice specifice sintezei neopatristice din a doua jumătate a secolului al XX-lea întâlnim o extindere a spiritului patristic și o recunoaștere a metodei și duhului Părinților din sintezele dogmatice ale scriitorilor bizantini din secolele XIII-XV, cu accent pe teologia palamită și pe rolul Sf. Grigorie Palama în sintetizarea și afirmarea Tradiției patristice.

Prin urmare, credem că ar fi util să împărțim istoria Teologiei Dogmatice Ortodoxe în două mari perioade: a) până la căderea Constantinopolului (1453), cuprinzând, astfel, Tradiția patristică și sinteza palamită și b) după căderea Constantinopolului, cuprinzând *Mărturisirile de credință* din secolul al XVII-lea, dezvoltarea Dogmaticii Ortodoxe

[18] Pr. I. Bria, *Tratat de teologie...*, pp. 28-31.

în instituțiile de învățământ, din secolele XVIII-XIX, și reconectarea Teologiei Dogmatice Ortodoxe la metoda și duhul Părinților, în secolul al XX-lea.

2.1.1. *Istoria Teologiei Dogmatice, din perspectiva Tradiției patristice, până la căderea Constantinopolului. Privire sintetică*

Pentru a înțelege corect dezvoltarea doctrinei creștine în primele trei secole este necesar să facem apel la scrierile împotriva ereziilor, împotriva iudaismului și a păgânismului și astfel să vedem ceea ce credeau și mărturiseau primii creștini. Prin urmare, este necesar să observăm relația dintre doctrina creștină și gândirea iudaică și păgână a primelor secole creștine. Dacă iudaismul s-a opus cu înverșunare creștinismului și mesajului său, scriitorii creștini au reușit, printr-o „uimitoare adaptabilitate ermineutică", să asume moștenirea lui Avraam ca parte a doctrinei îndreptării și desăvârșirii. Chiar dacă legea și profeții erau inseparabile în iudaism, teologia primelor secole creștine a asumat mai mult perspectiva profeților decât a legii, apologeții căutând argumente mai mult în favoarea lui Iisus, ca împlinire a profețiilor, decât în favoarea lui Iisus ca sfârșit al legii[19].

Teologia Logosului începe să prindă tot mai multe rădăcini în scrierile creștine, autorii fiind conștienți că, fără Logos-ul întrupat, nu vor putea explica niciodată satisfăcător începutul, mijlocul și sfârșitul creației – om și cosmos. Argumentele necesare construirii unei veritabile teologii a Logosului, Părinții Bisericii le-au identificat în Revelația divină, experiindu-le în mediul eclesial-sacramental. Desigur, teologia Logosului va ajunge la o exprimare autentică după Sinodul I Ecumenic de la Niceea, prin Sf. Atanasie cel Mare și, mai apoi, prin Părinții Capadocieni, și va atinge apogeul prin Sf. Maxim Mărturisitorul. Expresia practică a unei asemenea teologii va putea fi identificată, în toată splendoarea ei, în experiența mistică a Sf. Simeon Noul Teolog și în

[19] Jaroslav PELIKAN, *Tradiția creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei*, vol. I: *Nașterea tradiției universale (100-600)*, trad. S. Palade, Ed. Polirom, Iași, 2004, p. 41.

perspectiva pe care Sf. Grigorie Palama și isihaștii o vor redeschide, în ceea ce privește experiența harului și îndumnezeirea omului și a cosmosului în Iisus Hristos.

Dintre primii scriitori importanți ai creștinismului amintim pe Clement Romanul - *Epistola către Corinteni* - și Sf. Ignatie al Antiohiei (†107) - cele șapte *Epistole* către Bisericile din Asia - care și-au expus gândirea teologică în epistole. Prin Sf. Ignatie Teoforul se arată, pe de o parte, faptul că problemele Bisericii sunt rezolvate printr-un efort teologic de evidențiere a adevărului, iar, pe de altă parte, că teologul creștin poate folosi limbajul contextului cultural în care teologhisește, fără a fi influențat esențial de acesta. Depășind climatul iudaismului, teologia Sfântului Ignatie devine gândire, ethos și Tradiție a Bisericii, în continuitatea Tradiției apostolice[20]. În secolul al II-lea, apologeți ca Sf. Iustin Martirul și Filosoful, Teofil al Antiohiei, Tertulian, Sf. Irineu de Lyon resping acuzațiile păgânilor referitoare la credința creștină, afirmând adevărul mântuitor în Iisus Hristos. De pildă, lucrările Sf. Iustin Martirul - *Apologia I*, *Apologia a II-a* și *Dialog cu iudeul Trifon* - se mișcă în jurul a două idei fundamentale: a) rațiunea umană are posibilitatea să se apropie de adevăr și b) profețiile Vechiului Testament s-au adeverit în Persoana lui Hristos.

Teologia apologeților are ca punct de plecare trei aspecte pe care le dezvoltă și le argumentează:

1) afirmarea unității lui Dumnezeu, Ziditor și Mântuitor;

2) viziunea iconomică a Treimii;

3) strădania de a fundamenta teologia treimică în afara domeniului creației.

Teologia apologeților evidențiază centralitatea Logosului în iconomia creatoare[21]. Dacă Părinții Apostolici erau orientați mai mult spre interiorul comunității, în vederea întăririi și armonizării vieții acesteia,

---

[20] Stylianos G. Papadopoulos, *Patrologie*, vol. I, Ed. Bizantină, București, 2006, p. 169.

[21] Pr. Boris Bobrinskoy, *Taina Preasfintei Treimi*, trad. M. Alexandrescu, A. Alexandrescu, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005, p. 236.

Apologeții se adresează, prin scrierile lor de apărare a creștinismului, lumii de afară, îmbrăcând mesajul lor în haina culturii și a științei vremii lor și urmărind, prin aceasta, pe de o parte, demonstrarea nevinovăției creștinilor în ceea ce privește acuzațiile aduse lor de către păgâni, iar, pe de altă parte, să arunce punți de legătură între creștinism și lumea păgână, în vederea înțelegerii și de către păgâni a tainei Întrupării Logosului-Hristos. Învățătura biblică și teologia, începând cu Sfinții Irineu de Lyon și Ipolit Romanul și până la cosmologia patristică a secolului al IV-lea și al V-lea, s-au opus insistent teoriilor cosmologice dualiste și ierarhice ale gnosticismului[22]. Sfântul Irineu expune într-un stil adânc noua cosmologie, relația Dumnezeu – lume, afirmând recapitularea întregii creații prin și în Logos. Dacă primele generații de creștini au reluat credința monoteistă despre un Dumnezeu Creator, Tatăl, Care este originea tuturor celor ce există, Sfântul Irineu dezvoltă o teologie a creației în care intervin Fiul și Duhul Sfânt[23]. Cu toate acestea, Sfântul Irineu afirmă unitatea și diferența dintre cele trei Persoane în acțiunea creatoare: Tatăl creează, Fiul înfăptuiește, Duhul Sfânt desăvârșește. Acțiunea este trinitară, pentru că Tatăl nu lucrează niciodată fără Fiul și Duhul Sfânt. Iisus Hristos recapitulează întreaga creație. Sfântul Irineu sugerează o dimensiune cosmică a Întrupării, răscumpărarea având implicații nu numai pentru umanitate, ci și pentru cosmos, Cel care mântuiește lumea fiind, de fapt, Cel care a creat-o. Recapitularea în Hristos introduce, în planul cosmic al mântuirii, conceptul de Adam cel Nou, concept dezvoltat de teologia paulină. Ideea recapitulării întregii creații în Hristos își are fundamentul în teologia biblică (*Efeseni* 1, 10). Deci recapitularea creației în Hristos are loc cu scopul ca aceasta să fie transfigurată, de unde aspectul soteriologic al creației realizat în Logosul întrupat. Această perspectivă este una hristocentrică, cosmologică și soteriologică deopotrivă.

---

[22] Nikolaos MATSOUKAS, *Istoria filosofiei bizantine*, trad. Pr. C. Coman, N. Deciu, Ed. Bizantină, București, 2003, p. 53.

[23] Jacques FANTINO, „Sfântul Irineu: prima sinteză despre creație", în vol. *Creația*, trad. M. Tătaru-Cazaban, Ed. Anastasia, București, 2003, p. 25.

Primele sistematizări ale doctrinei creştine le întâlnim în cadrul şcolii din Alexandria, prin Clement Alexandrinul (†220) şi Origen (†254). Dacă Clement Alexandrinul oferă, în trilogia sa – *Protrepticul*, *Pedagogul* şi *Stromatele* – elemente ale sistematizării doctrinei Bisericii, Origen, în lucrarea *Peri arhon* (*De Principiis*) oferă cea mai sistematică perspectivă – deşi în unele aspecte defectuoasă – asupra doctrinei Bisericii, secondată de lucrarea *Împotriva lui Cels*. Prin teologia Logosului, Clement Alexandrinul urmărea o depăşire a concepţiei filoniene despre Logos şi, împreună cu aceasta, o depăşire a concepţiei iudaice. Era nevoie să fie precizate noţiunea şi concepţia creştine despre Logos, să fie, mai ales, delimitată şi sistematizată în raport cu teoria iudaică a lui Filon din Alexandria despre Logos şi cu cea a filosofiei stoice, la modă în secolul al II-lea, în cultura alexandrină. Clement identifică Cuvântul preexistent creaţiei, Cel prin Care toate s-au făcut, cu Hristos, venirea lui Hristos în lume fiind, de fapt, „arătarea Cuvântului Celui Care era la început şi preexista". Logosul, la Clement, se distanţează de teoriile filosofice greceşti. Logosul, în gândirea clementină, nu este un concept, o categorie filosofică menită să dea o satisfacţie intelectuală celui ce caută explicaţii cosmogonice şi cosmologice, ci este o fiinţă personală, este Fiul lui Dumnezeu, Fiul Tatălui, devenit, prin Întrupare, Dumnezeu-om. Logosul lui Clement nu este, aşadar, un concept explicativ al unităţii cosmosului, ci o persoană mijlocitoare între Dumnezeu şi om, întâlnită atât în Vechiul Testament, cât şi în Noul Testament. Sistemul teologic al lui Origen este structurat pe două planuri, după modelul sistemelor greceşti, constând din lumea superioară, a lui Dumnezeu Tatăl, transcendent şi necuprins, Care naşte pe Fiul din eternitate ca imagine a Sa. Cu toate acestea, Fiul, mediind între transcendent şi creat, fiind, în acelaşi timp, şi unul, şi multiplu, şi incomprehensibil, şi comprehensibil, este inferior Tatălui[24]. „Monarhia Tatălui este o idee absolută la

[24] Părintele prof. Teodor Bodogae observă că Origen, pentru Dumnezeu-Tatăl, foloseşte expresia articulată „ό θεος", pe când pentru Fiul şi Duhul Sfânt nu se mai pune articolul, ci cuvântul „θεος" este folosit ca atribut, în sensul folosit în *Ioan* 1, 1, fapt ce descoperă întâietatea de origine a Tatălui în gândirea origenistă, denumită mai târziu *subordinaţianism* (vezi ORIGEN, *Despre Principii*, I, 1 în coll. *Părinţi şi Scriitori Bisericeşti*,

Origen. El Îl numește pe Tatăl *Theos* și *autotheos Theos* – Dumnezeul Însuși. Cât despre Fiul, El este *Theos* și *deuteros Theos* sau chiar „Dumnezeu prin participare", ceea ce este o formulă foarte ambiguă. Fiul este Chipul și Cel care-L revelează pe Tatăl, într-un proces de contemplare pe care-L trăiește El Însuși și la care iau parte făpturile raționale sfințite de Duhul"[25]. Din dorința de a argumenta, prin mijloacele unei gândiri filosofice, străine de Revelație, propriul sistem cosmologic, Origen face erori care influențează decisiv atât antropologia, cât și hristologia sa. Astfel, putem spune că teologii alexandrini Clement și Origen au dezvoltat teologia creștină cu ajutorul metodelor filosofiei grecești, fiind influențați de acestea.

Contribuții decisive la dezvoltarea și cristalizarea aspectelor doctrinare ale Bisericii au adus Sf. Atanasie cel Mare (†373) prin lucrările *Cuvânt împotriva elinilor*, *Trei cuvinte împotriva arienilor*, *Despre Întruparea Cuvântului*. Dacă în *Cuvântare împotriva elinilor* Sfântul Atanasie evidențiază rolul Logosului în calitate de Creator al lumii, în cuvântul *Despre Întruparea Logosului* evidențiază rolul Logosului întrupat ca Mântuitor al lumii. Sf. Atanasie cel Mare a avut rolul decisiv în delimitarea credinței creștine față de vechea filosofie greacă, prelungită în primele veacuri ale Bisericii prin tot felul de sisteme gnostice. El a făcut o distincție radicală între „necreat" și „creat", contrară distincției filosofice dintre „nenăscut" și „născut"; această distincție stă la baza distincției pe care Sfântul Atanasie o va face între „teologie" și „iconomie"[26].

Teologia patristică a afirmat nu numai distincția dintre „creat" și „necreat", ci și relația dintre acestea două, accentuând astfel distincția dintre firea necreată neîmpărtășibilă și energia necreată împărtășibilă a lui Dumnezeu, distincție care apare tot mai evidentă începând cu

vol. 8, trad. Pr. T. Bodogae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, p. 44, nota 64). În opinia altor teologi, precum Karl Rahner și Henri Crouzel, „aceste explicații sunt strict conforme utilizării lor în Noul Testament" (vezi Henri Crouzel, *Origen. Personajul, exegetul, omul duhovnicesc, teologul*, trad. C. Pop, Ed. Deisis, Sibiu, 1999, p. 252.

[25] B. Bobrinskoy, *Taina Preasfintei Treimi*, p. 248.

[26] N. Matsoukas, *Istoria filosofiei...*, p. 89.

teologia Sf. Atanasie cel Mare. Astfel, se susține participarea creației la Dumnezeu prin intermediul energiilor Sale necreate. Dacă demersul general al teologiei ante-niceene avea în centrul său iconomia, care prezintă lucrarea Treimii în creație, Părinții Sinodului I Ecumenic vor face eforturi considerabile pentru a face distincțiile necesare între „creat" și „necreat", Treime și cosmos, neizolând Treimea de cosmos, dar nici identificând-o cu cosmosul. Specificul gândirii atanasiene constă în întemeierea teologico-biblică a triadologiei și cosmologiei creștine, spre deosebire de unele cercuri intelectuale care căutau să fundamenteze dogma trinitară pe baza noțiunilor filosofiei grecești, ajungând astfel la un panteism mai mult sau mai puțin exprimat în mod direct, panteism pe care Sfântul Atanasie îl evită prin termenul ομοούσιος (*deoființă*), termen care se impune și în *Simbolul de Credință* niceo-constantinopolitan. Atât triadologia și hristologia, cât și cosmologia în relație cu ele nu sunt tratate în mod închis și autonom, de dragul formării unui sistem rigid fără legătură cu viața, ci toate acestea sunt relaționate, la Sfântul Atanasie, cu soteriologia, care culminează cu îndumnezeirea omului și transfigurarea întregii creații.

Sf. Vasile cel Mare (†379), prin tratatele *Împotriva lui Eunomie* și *Despre Duhul Sfânt*, apoi Sf. Grigorie de Nyssa (†394), în lucrările *Despre suflet și înviere*, *Despre viața lui Moise* și *Împotriva lui Apolinarie* și Sf. Grigorie Teologul, cu *Cele cinci cuvântări teologice*, exprimă în profunzime învățătura de credință a Bisericii. Relația dintre Treime și cosmos va fi punctul central al cosmologiei Părinților Capadocieni, care se vor inspira din teologia atanasiană. Relația dintre Treime și cosmos are implicații soteriologice, în sensul că urmează îndeaproape la Sfântul Atanasie afirmația patristică fundamentală: Dumnezeu S-a făcut om pentru ca omul să devină Dumnezeu după har. Astfel, Dumnezeu coboară în creația Sa de la Tatăl, prin Fiul, în Duhul Sfânt, încât creația Sa, în frunte cu omul, să se ridice la Dumnezeu, în Duhul, prin Fiul, la Tatăl. *Catabasis*-ul implică *anabasis*-ul și se constituie în premisă soteriologică a acestuia. Lupta conceptuală a Părinților Capadocieni cu sistemele filosofice și cosmologice din timpul lor era, de fapt, o luptă pentru personalism și ontologie, o ontologie înțeleasă ca viețuire a omului

în cadrul cosmosului, ca atitudine a omului față de cosmos, atitudine pe care o vor dezvolta, în special, într-un sens euharistic și doxologic. Dimensiunea anagogică a creației, care este frumoasă, bună și ordonată, trimite în permanență spre Creatorul ei, iar din contemplarea acesteia se descoperă Cel ce a creat-o, acțiune care are implicații soteriologice.

Sfântul Vasile nu folosește termenul ὁμοούσιος, introdus la Sinodul I Ecumenic de la Niceea, pentru a desemna deofiinţimea Fiului cu Tatăl. El folosește, pentru a desemna consubstanțialitatea Duhului cu Fiul și cu Tatăl, termenul ὁμότιμον, preferat în contextul discuțiilor despre doxologie, pe care-l identifică, în mare proporție, cu ὁμοούσιος. Sf. Grigorie de Nyssa este cel care aprofundează hotărârile de la Niceea, fiind cel care se opune ultimilor reprezentanți ai tradiției ariene, teologia lui fiind profund atanasiană. El, deși utilizează distincția platonică dintre realitatea inteligibilă și cea sensibilă, nu o consideră fundamentală, ca în platonism, deoarece domeniul inteligibilului se divide în ceea ce este necreat și creator, pe de-o parte, și ceea ce este creat, pe de altă parte[27].

Ideea epectazelor statuează, în gândirea Sfântului Grigorie, o perspectivă paradoxală asupra mișcării, perspectivă dezvoltată de Sf. Maxim Mărturisitorul. Astfel, în procesul urcușului duhovnicesc, întâlnim atât un aspect de stabilitate, cât și un aspect de mișcare. Epectaza presupune creșterea în bine, din treaptă în treaptă, în mod neîncetat, creștere care are drept imbold permanent dorința ridicării omului de la cele de jos spre înălțime. Teoria epectazelor este relaționată, în gândirea Sf. Grigorie de Nyssa, cu distincția fundamentală pe care o face între ființa lui Dumnezeu - incomprehensibilă - și energiile lui Dumnezeu - comprehensibile - și cu distincția implicită dintre creat și necreat. Creatura va înainta în mod infinit în cunoașterea lui Dumnezeu, fără să reușească vreodată să cuprindă și să cunoască ființa Lui. Relația dintre hristologie, pnevmatologie și viața creștină este fundamentală în teologia Sf. Grigorie Teologul, ea având consecințe soteriologice, de unde locul central al iconomiei divine în cadrul creației. În cadrul acestei învățături despre

[27] Andrew LOUTH, *Originile tradiției mistice creștine. De la Platon la Dionisie Areopagitul*, trad. E.V. Sita, Ed. Deisis, Sibiu, 2002, p. 117.

re-crearea omului și a cosmosului, în Hristos prin Duhul, Sf. Grigorie Teologul precizează distincția dintre „ființă" și „ipostas", „creat" și „necreat", „teologie" și „iconomie", „Întrupare" și „îndumnezeire". El își aduce un aport decisiv la precizarea relațiilor intratrinitare, de aceea, Părinții Capadocieni sunt numiți și „«treimea» care a cântat Treimea".

Sf. Chiril al Ierusalimului (†386), în cele douăzeci și trei de *Cateheze* adresate celor botezați (5) și celor care se pregăteau de Sfântul Botez (18), exprimă dimensiunea sacramentală a Bisericii, care este însoțită de bogate conotații hristologice, triadologice, cosmice și soteriologice. Cosmosul devine, în scrierile sale, mediu al lucrării lui Dumnezeu, în vederea desăvârșirii creației, anticipând prin aceasta sinteza sacramentală în aspectul ei cosmologic realizată de Nicolae Cabasila în secolul al XIV-lea. Dimensiunea sacramentală a creației implică și dimensiunea eshatologică a acesteia, ca împărtășire a omului în Tainele Bisericii de Iisus Hristos, Creatorul și Mântuitorul, sub forma pâinii și a vinului euharistic, ca daruri ale creației. Cosmosul participă la actele fundamentale ale răscumpărării realizate în Iisus Hristos și este inclus de Sfântul Chiril în procesul transfigurării inaugurat de Iisus Hristos prin realizarea răscumpărării.

Sf. Chiril al Alexandriei (†444), prin lucrările *Împotriva lui Nestorie* și *Despre închinarea în Duh și Adevăr*, apără dogma hristologică și ne prezintă, interpretând în perspectivă hristologică textele Vechiului Testament relația dintre tip și arhetip. Re-zidirea și înnoirea creației, în Iisus Hristos, care implică și paralela Adam – Hristos, nu este văzută ca fiind desprinsă de triadologie. Soteriologia sa, pe linia Sf. Atanasie cel Mare și a Părinților Capadocieni, are în centrul ei ideea îndumnezeirii omului și a cosmosului în lumină. Lumina din Fiul este, de fapt, harul care trece în întreaga creație prin Duhul. Această dinamică înspre asemănare cu Arhetipul, după Care am fost creați, Sfântul Chiril o plasează în distincția dintre Fiul și noi, distincție care se fundamentează pe distincția dintre *rațiunea prin fire* și *rațiunea prin voință*. Aici intervine conceptul de *participare*, atât de intens subliniat de teologia răsăriteană post-niceeană: în timp ce Fiul este Fiu al Tatălui prin fire, noi suntem fii ai lui Dumnezeu prin voință și chemați la asemănarea

cu El în har. Așadar, Fiul, Cel ce strălucește din Lumină, adică din ființa Tatălui, este Lumină prin fire, în timp ce creatura are lumina prin împărtășire și este chemată să participe necontenit la Lumina necreată care este fundamentul vieții, transfigurării și înveșnicirii ei. Această îndumnezeire, transfigurare a omului și a cosmosului se realizează într-un cadru eclesial-sacramental și nu strict intelectualist. Transfigurarea omului și, prin el, a cosmosului nu poate fi realizată fără o viziune ascetică asupra cosmosului, care implică, în concepția Sfântului Chiril, ideea de *jertfă* ca slujire.

De o mare importanță sunt *Omiliile* scrise de Sf. Ioan Gură de Aur la cărțile Vechiului și Noului Testament, omilii din care transpar doctrina și experiența Bisericii. Sf. Ioan Gură de Aur nu aduce noutăți fundamentale cu privire la dogma triadologică, în comparație cu Părinții Capadocieni. În ceea ce privește relația dintre Iisus Hristos și Duhul Sfânt, el afirmă atât dumnezeirea lui Hristos, cât și prezența Duhului Sfânt în El, învăluirea Lui de către Duhul. Este afirmată relația perihoretică dintre Hristos și Duhul, atât în planul *ad intra* al Treimii, cât și în planul *ad extra*, această relație fiind fundamentală în iconomia mântuirii[28]. Sf. Ioan Gură de Aur, deși afirmă relația perihoretică dintre Hristos și Duhul, totuși, subliniază că Hristos a primit Duhul nu pentru că ar fi avut trebuință, ci doar ca „mărturie", întrucât nimeni nu primește ceea ce îi aparține. De aceea, odihna Duhului peste Hristos nu numai în dumnezeirea, ci și în umanitatea Sa, arată că același Duh poate odihni peste orice făptură în vederea îndumnezeirii ei[29]. Biserica, Trupul lui Hristos, constituit în Duhul, arată că lucrarea Duhului se manifestă în Biserică și nu este izolată de lucrarea lui Hristos, ci o actualizează, o face prezentă pe acesta în Biserică. Aceste aspecte le întâlnim exprimate și în cultul liturgic al Bisericii. Cultul liturgic este, prin Duhul, o actualizare și o participare la lucrarea mântuitoare a lui Hristos.

[28] Pr. B. BOBRINSKOY, *Taina Preasfintei Treimi*, p. 301.

[29] Pr. B. BOBRINSKOY, *Împărtășirea Sfântului Duh*, trad. M. Alexandrescu, A. Alexandrescu, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1999, pp. 296-297.

Totodată, de o mare importanță dogmatică sunt scrierile areopagitice scrise de Sf. Dionisie Areopagitul. Acestea sunt: *Numele divine*, *Teologia mistică*, *Ierarhia cerească* și *Ierarhia bisericească*. Treptele universului dionisian sunt manifestări ale iubirii dumnezeiești și sunt animate de această iubire și, prin aceasta, Dionisie se distanțează de conținutul păgân al ierarhiilor, unde nu există această relație iubitoare între ele. Fundamentat pe teologia biblică a creației, Dionisie înlocuiește relația de naștere progresivă a făpturilor cu una de participare spirituală la Dumnezeu. Astfel, se trece de la necesitate la conceperea într-o dimensiune personalistă a ierarhiei, depășindu-se trăsăturile teologiei și cosmogoniei neoplatonice. Structura cosmică a ierarhiilor primește, la Dionisie, o dimensiune liturgic-eclesială. Ierarhia bisericească este chip al ierarhiei cerești. Astfel, cele văzute sunt chip al celor nevăzute. Omul, în urcușul său spre cele nemateriale, se folosește de cele materiale. Cele trei trepte ale ierarhiei bisericești – diaconi, preoți, episcopi – au drept corespondent cele trei faze ale urcușului duhovnicesc – curățirea, luminarea, desăvârșirea. Biserica devine templul ordinii spirituale și al frumuseții cosmice, cuprinzând făpturile raționale și esențele inteligibile, devenind astfel un așezământ universal. Viziunea liturgică a urcușului făpturilor spre Dumnezeu ne arată o cosmologie dionisiană total deosebită de panteismul neoplatonic. Ulterior lui Dionisie, cei care au acordat o atenție sporită lucrării dumnezeiești necreate, în scopul îndumnezeirii făpturilor conștiente, au fost Sf. Maxim Mărturisitorul și Sf. Grigorie Palama.

Leonțiu de Bizanț (†542) scrie *Tratatul împotriva nestorienilor și eutihienilor*, în care dezvoltă conceptul de *enipostaziere*.

Sf. Maxim Mărturisitorul (†662) sintetizează, într-o amplă viziune cu implicații hristologice și antropologic-cosmic-eclesiale profunde pentru Teologia Dogmatică, temele esențiale ale teologiei patristice, de la Origen la Dionisie Areopagitul. Dintre lucrările sale amintim: *Ambigua*, *Răspunsuri către Talasie*, *Mistagogia*, *Dialog cu Pyrrhus* ș.a. Teologia Logosului-Hristos este centrală la Sf. Maxim Mărturisitorul, atât în cosmologie, antropologie, cât și în eclesiologie, acesta fiind înțeles, totodată, atât ca prezență în cadrul cosmologiei și antropologiei, cât și

ca prezență mântuitoare în cadrul eclesiologiei și eshatologiei. Teologia Logosului evidențiază atât distincția dintre creat și necreat, cât și începutul, mijlocul și sfârșitul creației. Dar, deși teologia Logosului este centrală în gândirea maximiană, totuși Sfântul Maxim vorbește despre raportul dintre creație și Treime, atât în actul facerii, cât și în cel al răscumpărării, subliniind, dincolo de orice înțelegere hristomonistă, dimensiunea trinitară a actului creațional și mântuitor. Dumnezeul Treimic creează toate lucrurile *ex nihilo*, din bunătate, doctrină pe care Sfântul Maxim o preia de la Părinții anteriori lui și o contrapune doctrinei platonice a *veșniciei materiei* și celei origeniste a existenței veșnice a spiritelor în Dumnezeu. Creația *ex nihilo* nu este din ființa lui Dumnezeu, ci din voință, care este comună Persoanelor Treimice, aceasta fiind expresia diferenței dintre creat și necreat. Scopul tainei lui Hristos este unul prin excelență soteriologic în ceea ce privește creația. Există o relație între creație și întrupare și între creație, înviere și îndumnezeirea omului și transfigurarea cosmosului. Sfântul Maxim dezvoltă relația *Logos-logoi* atât în creație, cât și în răscumpărare. Există o strânsă relație între viziunea maximiană asupra creației și dogma hristologică de la Calcedon. Viziunea eclesial-liturgică asupra cosmosului este caracteristică viziunii Sfântului Maxim, el fiind influențat de gândirea dionisiană, pe care o depășește.

Sf. Ioan Damaschin (†754) realizează sinteza dogmatică, în Răsărit, în remarcabila sa lucrare *Expunerea credinței ortodoxe*, a treia parte din lucrarea *Izvorul cunoașterii* și scrie trei *Tratate împotriva iconoclaștilor*. Distincția dintre creat și necreat, dar și distincția dintre ființă și energii este aplicată de Sf. Ioan Damaschin și în cazul aprofundării învățăturii despre sfintele moaște, cinstirea sfinților și sfintele icoane, aspecte care au, de fapt, profunde implicații cosmologice și soteriologice. Realitatea Întrupării Cuvântului lui Dumnezeu are implicații cosmice și soteriologice și stă la baza cinstirii Sfintelor Icoane. În icoană contemplăm și simțim, ca prezență, misterul eshatologic al întregii creații – om și cosmos – mister pe care se fundamentează și spre care tind toate cele create. Dintre cei care au apărat cultul icoanelor prin scrieri teologice mai amintim pe Sf. Teodor Studitul, Sf. Nichifor Mărturisitorul și pe patriarhul Gherman al Constantinopolului.

Sf. Simeon Noul Teolog realizează sinteza mistică, în Răsăritul creștin, în lucrări de mare importanță duhovnicească și dogmatică: *Imnele iubirii dumnezeiești, Discursuri teologice și etice, Cateheze* ș.a. Sf. Simeon Noul Teolog poate fi încadrat în tradiția *Omiliilor duhovnicești* ale lui Macarie Egipteanul, iar în ceea ce privește ideea de îndumnezeire, în tradiția Sf. Maxim Mărturisitorul. El accentuează destinul soteriologic comun al omului și cosmosului și, astfel, transfigurarea omului și cosmosului în lumina lui Hristos. Această transfigurare în lumină, care înseamnă prezență personală a lui Hristos, constituie o profundă experiență mistică care va inspira, la rândul său, și pe Sf. Grigorie Palama și pe isihaști, în general. Pentru Sfântul Simeon, Hristos este începutul, mijlocul și sfârșitul creației, iar unirea mistică cu Hristos, în lumină, conduce la îndumnezeirea omului și transfigurarea cosmosului. Realismul transfigurării cosmosului și îndumnezeirii omului are ca paradigmă realismul transfigurării umanității în Iisus Hristos – Logosul Întrupat.

Între epoca Sf. Simeon Noul Teolog și epoca Sf. Grigorie Palama, amintim pe Eftimie Zigabenul, cu lucrarea *Panoplia dogmatică a credinței ortodoxe*, și pe Niceta Choniatul (†1206), care scrie *Tezaurul Ortodoxiei*, în care combate, asemenea lui Eftimie Zigabenul, ereziile ivite în istoria Bisericii.

Sf. Grigorie Palama, vorbind despre lumina dumnezeiască și îndumnezeitoare – *Tomosul aghioritic, Despre rugăciune, Despre sfânta lumină, Despre împărtășirea dumnezeiască și îndumnezeitoare* – precizează doctrina despre energiile necreate, distincția ființă – persoană – energii și implicațiile teologic-dogmatice și soteriologic-experimentale ale acestei distincții. Această lumină – în mărturisirea isihaștilor – este necreată, nu este simbol sau „ghicitură", ci este numită „dumnezeire" și „îndumnezeitoare", este lumina unei persoane, nu una abstractă, ci atotstrălucitoare, nesfârșită și atotdumnezeiască, este lumina veacului viitor și netrecător. Sistematizând învățăturile Sf. Simeon Noul Teolog, Sfântul Grigorie afirmă că nu numai monahii, ci toți creștinii au posibilitatea să se împărtășească de puterea îndumnezeitoare a harului care are un caracter personalist. De asemenea, în duhul Tradiției răsăritene,

asemenea Sfântului Simeon, Sf. Grigorie Palama afirmă rolul experienței religioase în viața omului, experiență care înseamnă împărtășirea harică de Dumnezeu în lumina necreată și îndumnezeitoare. Nu există ființă fără lucrare și nici o creație a-harică. Lucrările necreate nu sunt văzute ca izvorând dintr-o ființă abstractă, neipostatică, ci dintr-o ființă care subzistă real numai în cele trei Persoane dumnezeiești. Ele nu sunt nici ființa, nici ipostasul, ci sunt enipostaziate în ipostasul care ipostaziază ființa. Unitatea lucrărilor este asigurată de unitatea ființei sau a ipostasului care ipostaziază ființa comună. Prin aceasta, Sf. Grigorie Palama menține simplitatea lui Dumnezeu, dar și ieșirile Lui naturale înspre lume, subliniind, astfel, caracterul personal și liber al lui Dumnezeu, Care susține totul și este prezent întreg și fără confuzie în întreaga creație, fără să Se epuizeze în vreun fel, în sens neoplatonic. Spre deosebire de Varlaam, Sf. Grigorie Palama, pe urmele Sf. Maxim Mărturisitorul, considera harul îndumnezeirii mai presus de orice cunoștință, mai presus de fire și de virtute, virtute care, deși face apt pe om pentru unirea dumnezeiască, totuși numai harul realizează în mod tainic această unire negrăită, care înseamnă pătrunderea lui Dumnezeu în cei vrednici și pătrunderea acestora în Dumnezeu fără confuzie, amestecare sau anulare. Există o strânsă legătură între Sf. Grigorie Palama și Părinții anteriori lui, gândirea lui fiind integrată în tezaurul comun al Bisericii Ortodoxe:

> „Căci, pentru noi, Sf. Grigorie din Tesalonic, departe de a fi autorul unei doctrine noi, nu este decât un martor al Tradiției, în aceeași măsură ca și Sfântul Atanasie, Sfântul Vasile, Sf. Grigorie de Nazianz sau Sfântul Maxim. Caracterul personal al învățăturii sale se datorează, mai ales, accentului special pe care-l pune el pe unele puncte de doctrină întâlnite totuși și la alți Părinți ai Bisericii, și poate manierei lui îndrăznețe și categorice de a ridica probleme care depășesc înțelegerea omenească. Mi-ar fi, deci, destul de greu să despart gândirea lui Palamas de tezaurul comun al Bisericii Ortodoxe"[30].

[30] Vladimir LOSSKY, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, trad. A. Manolache, Ed. Humanitas, București, 1998, p. 37.

Confruntarea dintre Sf. Grigorie Palama și Varlaam se poate reduce la confruntarea dintre două tradiții dezvoltate în două lumi diferite, anume cea dintre tradiția patristică răsăriteană – fundamentată pe Revelația biblică – și tradiția raționalist-scolastică, construită după tipare filosofice, prin înlocuirea Revelației cu filosofia platonică și filosofia aristotelică. Confruntarea dintre Sf. Grigorie Palama și Varlaam are conotațiile confruntării dintre ceea ce Pr. prof. Dumitru Popescu numea „cosmologia teonomă și cosmologia autonomă".

> „În controversa aceasta se înfruntă mistica răsăriteană, care afirmă o cunoaștere directă și duhovnicească a lui Dumnezeu, cu raționalismul scolastic, care nu crede decât în ceea ce descoperă rațiunea deductiv din natură; mistica răsăriteană care așteaptă «îndumnezeirea» omului sau unirea lui cu Dumnezeu, prin harul necreat izvorâtor din ființa dumnezeiască, cu secularismul apusean, care nu așteaptă decât o imitare a lui Dumnezeu din partea omului, prin sforțări proprii, acesta neunindu-se cu Dumnezeu printr-un har necreat, ci printr-unul creat, care menține, deci, pe om tot în izolare față de Dumnezeu. Cu această ocazie se reliefează spiritul cu adevărat religios al Răsăritului care, cu doctrina lui despre deosebirea între ființa și lucrările dumnezeiești, nu transformă prin cugetare pe Dumnezeu într-o entitate abstractă, într-un absolut de piatră – lipsită de caracterele personale ale iubirii, milei, supărării, mâniei – într-un Dumnezeu care nu mai poate fi subiect ce primește rugăciunile omului, ci obiect de speculație fadă"[31].

Sf. Nicolae Cabasila oferă o sinteză sacramentală remarcabilă în lucrările sale *Viața în Hristos*, *Comentariu asupra Liturghiei*, acestea fiind urmate de lucrarea Sf. Simeon al Tesalonicului – *Explicarea simboalelor sfinte ale credinței creștine ortodoxe*. Sf. Nicolae Cabasila este

[31] Pr. D. Stăniloae, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2006, pp. 5-6.

cel care realizează, în Răsăritul creştin, sinteza sacramentală, cel care preia spiritualitatea isihastă şi o face accesibilă laicilor, o integrează ritmurilor de a vieţui ale omului în societate. El îşi propune o transfigurare a lumii prin sfinţirea ei, care izvorăşte din Sfintele Taine, în centru stând Sfânta Euharistie. A reafirmat principiile fundamentale ale spiritualităţii răsăritene având ca modele teologice pe Sf. Simeon Noul Teolog şi Sf. Grigorie Palama: viaţa sacramentală înţeleasă ca viaţă în Hristos şi paza inimii ca centru al persoanei umane restaurate în har. Există unele similitudini între el şi Sf. Chiril al Ierusalimului, mai ales în ceea ce înseamnă valoarea liturgică a cosmosului, ca mediu al realizării soteriologice. Plecând de la implicaţiile Euharistiei pentru mântuirea omului, Sf. Nicolae Cabasila prezintă o adevărată perspectivă asupra folosirii lumii, prezintă o adevărată teologie a creaţiei, înţeleasă ca Euharistie şi ca Biserică extinsă. El face distincţia între hrana stricăcioasă, ca materie a acestei lumi supuse descompunerii şi morţii şi hrana nestricăcioasă „pâinea vieţii", care dă viaţă lumii şi omului, operând o adevărată transfigurare a acestora.

În Apus, amintim pe Sf. Irineu de Lyon (†202) cu lucrarea *Împotriva ereziilor*, el dezvoltând şi teoria recapitulării tuturor în Hristos, de o mare importanţă pentru Teologia Dogmatică, pe Tertulian cu lucrările dogmatic-polemice *Contra lui Valentin*, *Contra lui Marcion*, *Despre suflet*, *Despre învierea trupurilor*, pe Sf. Ambrozie al Mediolanumului, cu lucrarea *Despre Sfânta Treime*, pe Sf. Ilarie de Pictavium cu lucrările *Contra arienilor*, *Despre credinţă*, pe Sfântul Ciprian, episcopul Cartaginei, cu lucrarea *Despre unitatea Bisericii*, pe Fericitul Augustin (†430) a cărui teologie a influenţat masiv întreg Evul Mediu apusean, precum şi teologia modernă. Opera sa este impresionantă, în ea fiind abordate teme precum harul, liberul arbitru, Sfânta Treime etc. Autori precum Ghenadie de Marsilia (†495) cu tratatul *De fide seu dogmatibus ecclesiasticis*, Fulgenţiu din Ruspe cu lucrarea *De fide ad Petrum seu de reugula verae fidei* şi Isidor de Sevila cu lucrarea *Sententiarum sive de summo bono libri III*, vor influenţa teologia apuseană a Evului Mediu, precum şi teologia apuseană în modernitate.

2.1.2. *Istoria Teologiei Dogmatice în teologia ortodoxă de după căderea Constantinopolului*

2.1.2.1. Teologia ortodoxă română

Dintre aspectele ce exprimă dezvoltarea Teologiei Dogmatice Ortodoxe în teologia românească de după căderea Constantinopolului amintim în sinteză: vechile traduceri românești cu caracter dogmatic, aspectele dogmatice din *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie*, aspectele dogmatice din cărțile diaconului Coresi, *Mărturisirea de credință a lui Petru Movilă*, preocupările dogmatice ale mitropolitului Varlaam al Moldovei, Spătarului Milescu, Stolnicului Cantacuzino, ale lui Dimitrie Cantemir, Sf. Antim Ivireanul, Sf. Constantin Brâncoveanu, polemica antiunionistă din secolul al XVIII-lea, preocupările dogmatice ale mitropoliților Veniamin Costache și Grigorie al IV-lea, prelegerile de dogmatică ale lui Gheorghe Lazăr și ale urmașilor săi de la Școala teologică din Sibiu, traducerile *Dogmaticilor* scrise de Macarie Bulgakov și Silvestru de Canev, *Dogmatica* lui Alexiu Comoroșan, *Dogmatica* lui Iosif Olariu, *Dogmatica* episcopului Melchisedec Ștefănescu, dar și studiile de dogmatică ale lui Ștefan Saghin, Vasile Loichiță și ale dogmatiștilor din secolul al XX-lea: părinții profesori Dumitru Stăniloae, Ilarion V. Felea, Dumitru Popescu, Ion Bria, Dumitru Radu, ale profesorului Nicolae Chițescu și ale celor din generațiile ce au urmat.

În cea mai mare parte a secolului al XIX-lea, teologia ortodoxă academică română s-a folosit de traduceri. În ceea ce privește studiul Dogmaticii, spre sfârșitul secolului apar primele manuale elaborate de dogmatiștii români, ce-i drept, influențate de structura și conținutul *Dogmaticilor* din teologia rusă: Macarie Bulgakov și Silvestru de Canev. Între traducerile cu caracter dogmatic, din secolul al XIX-lea, întrebuințate în învățământul teologic românesc, la loc de cinste erau *Mărturisirea Ortodoxă a lui Petru Movilă*, *Dogmatica* Sf. Ioan Damaschin, *Catehismul* lui Platon al Moscovei, *Catehismul* lui Filaret al Moscovei, apoi *Teologia Dogmatică Ortodoxă* a lui Macarie Bulgakov (1886-1887), *Teologia Dogmatică Ortodoxă* a lui Silvestru de Canev (1896-1906), pentru ca în prima jumătate a secolului

al XX-lea să avem traducerea *Dogmaticii* lui Hristu Andrutsos realizată de Părintele Dumitru Stăniloae (1930). În a doua jumătate a secolului al XIX-lea începe, în teologia ortodoxă română, elaborarea propriilor manuale și lucrări de specialitate între care, la loc de cinste, se află *Dogmatica Bisericii Ortodoxe* (1855) elaborată de episcopul Melchisedec Ștefănescu, *Prelegeri de Dogmatică Ortodoxă* (1887-1889) ale profesorului Alexiu Comoroșan, de la Facultatea de Teologie din Cernăuți, *Teologia Dogmatică Ortodoxă* (1907) a profesorului arhim. Iosif Iuliu Olariu, *Dogma soteriologică* și *Manual de Teologie Dogmatică* (1916) ale Pr. prof. Ioan Mihălcescu. De asemenea, amintim și lucrarea *Istoria Dogmelor Bisericii Creștine Ortodoxe de Răsărit*, elaborată de prof. Dimitrie Boroianu (1893).

Teologia Dogmatică Ortodoxă se dezvoltă în România în interacțiune cu teologia rusă și greacă, dogmatiștii români simțind, încă de la începutul secolului al XX-lea, necesitatea delimitării gândirii lor de influențele apusene, dar și de unele inexactități ale gândirii teologilor ruși și greci, deopotrivă. Putem constata că, la sfârșitul primei jumătăți a secolului al XX-lea, Dogmatica Ortodoxă din România începea să-și asume riguros principiul selecției și al propriului drum de reconectare la Tradiția dogmatică și duhovnicească a Răsăritului creștin. Desigur, imaginea de ansamblu a dezvoltării Dogmaticii Ortodoxe ne este dată de două tendințe prezente în spațiul teologic românesc: o tendință conservatoare, abstractă, influențată de juridismul și raționalismul teologiei apusene, și o tendință înnoitoare care, prin strădaniile unor teologi ca Pr. Dumitru Stăniloae, Nichifor Crainic și, parțial, Nicolae Chițescu, Ilarion Felea, căuta să recupereze, în perspectivă patristică, marile teme ale Dogmaticii Ortodoxe. Debarasarea de influențele apusene nu s-a realizat deplin nici în gândirea dogmatică a unora dintre teologii amintiți, deși întâlnim în gândirea lor tendințe și aspecte semnificative, care demonstrează că erau angajați spre o racordare la gândirea patristică și spre o percepere experimental-eclesială a dogmelor. Figura impresionantă a preotului prof. Ioan Mihălcescu, așa cum transpare din contribuțiile teologice, dogmatice și apologetice, marchează avântul teologiei ortodoxe române spre cristalizarea și argumentarea cât mai solidă a disciplinelor teologice. Teologul Ioan Mihălcescu orientează

științific, riguros și sistematic Dogmatica Ortodoxă, fiind liantul prin care aceasta trece dinspre imitația elaborărilor dogmatice - de tipul Alexiu Comoroșan, Iosif Iuliu Olariu - spre asumarea gândirii și metodei patristice în aprofundarea și exprimarea dogmei, așa cum acestea transpar din abordările Părintelui Dumitru Stăniloae, ale lui Nichifor Crainic sau din intuițiile profesorului Nicolae Chițescu[32].

În perioada de după cel de-Al Doilea Război Mondial, Teologia Dogmatică românească a luat un avânt considerabil, răspunzând noilor provocări care se ridicau la adresa ei. Astfel, preocupările teologilor români au fost orientate și concentrate în trei mari direcții, și anume:

a) preocupări de ordin didactic și de cercetare strict teologică;

b) preocupări în ceea ce privește aspectele majore ale vieții și unității lăuntrice bisericești;

c) preocupări în ceea ce privește ecumenismul[33].

În această perioadă, teologia ortodoxă română, în general, și Teologia Dogmatică, în special, promovează cu prioritate trei principii după care se orientează în cercetările ei:

a) principiul integrării teologiei în viața Bisericii;

b) principiul deschiderii față de lume;

c) principiul identității Ortodoxiei românești[34].

În cadrul Teologiei Dogmatice Ortodoxe românești se pot identifica, de asemenea, trei deziderate majore, realizate în bună parte prin efortul intelectual și duhovnicesc al teologilor români:

a) corelația interioară dintre doctrină, cult, spiritualitate și misiune, subliniindu-se conținutul dogmatic al tradiției liturgice și caracterul doxologic al dogmei;

b) deschiderea Bisericii față de problemele lumii contemporane cu accentul de slujire a Bisericii față de umanitate;

---

[32] A se vedea, pentru acest capitol, Pr. Cristinel Ioja, *O istorie a Dogmaticii în Teologia Ortodoxă Română*, vol. 2, Ed. Prouniversitaria, București, 2013.

[33] Diac. I. Bria, „Teologia Ortodoxă română contemporană", în IPS Nicolae Corneanu (coord.) *Ortodoxia românească*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992, p. 215.

[34] Diac. I. Bria, *Teologia Ortodoxă...*, pp. 228-229.

c) intensificarea dialogului ecumenic, înțeles într-un mod calitativ superior și nou, referitor la stadiul trecut al expunerilor comparative sau polemice. Orientarea ecumenică este una constructivă și pozitivă așa încât, fără a fi estompate diferențele confesionale, au fost evaluate doctrinele și instituțiile celorlalte confesiuni, în vederea stabilirii caracterului lor complementar[35].

Prin urmare, în a doua jumătate a secolului al XX-lea, teologia ortodoxă românească și, în special, Teologia Dogmatică Ortodoxă, au fost integrate într-un proces benefic de înnoire, proces în cadrul căruia au accentuat atât aprofundarea și exprimarea identității Ortodoxiei, plasată pe coordonatele inter-relației dogmă – cult – spiritualitate, cât și, legat de aceasta, deschiderea Ortodoxiei spre problematicile lumii contemporane și ale dezideratelor ecumenice intensificate în mod simțitor în această perioadă. Problematicile lumii contemporane, la care Biserica Ortodoxă trebuia să dea un răspuns și o soluție, se identificau, în cea mai mare parte, cu înțelegerea Ortodoxiei ca slujire a umanității, a progresului ei, dat fiind și contextul social-politic despre care vorbim în România acelor ani. Astfel, teologia ortodoxă română a fost nevoită să dezvolte și să aprofundeze noi aspecte ale relației Biserică – lume, Biserică – societate.

În ceea ce privește înnoirea teologiei ortodoxe românești din această perioadă, semnalăm:

a) conștientizarea depășirii dogmatismului, adică depășirea concepției că formulele dogmelor reprezintă limite rigide și impenetrabile și nu izvoarele ontologice și perfecțiunile spirituale, spre care omul este chemat să înainteze;

b) descifrarea sensului pozitiv al lumii, al mișcării din ea, al credinței în progresul acesteia de către teologie, având ca bază însăși teologia Logosului divin;

c) deschiderea teologiei ortodoxe românești spre a răspunde la provocările credincioșilor viețuitori în lume, legarea teologiei de viața și

[35] Pr. D. Stăniloae, N. Chițescu, et al., „Teologia Dogmatică în Biserica Ortodoxă Română în trecut și azi", în: *Ortodoxia*, XXIII (1971), 3, pp. 348-349.

năzuințele lor, într-o epocă istorică concretă, prin elaborarea unor coordonate teologice ale păcii, dreptății, frățietății și egalității;

d) dovedirea unei înțelegeri pozitive a sensului ecumenismului și al progresului, plecând de la conceptul de „sobornicitate deschisă", cu aprofundarea eclesiologiei sobornicești, și de la conceptul de „Hristos cosmic".

Teologul Dan-Ilie Ciobotea, actualul Patriarh al Bisericii Ortodoxe Române, trasa aspectele esențiale ale teologiei române încă din 1978, dovedind o viziune unitară și înnoitoare referitoare la starea acesteia, într-un proces continuu de înnoire și redescoperire a izvoarelor și a relației dogmă – spiritualitate – cult, pe de-o parte, misiune și deschidere ecumenică, pe de altă parte:

a) efortul de a regândi – față de exigențele epocii noastre – marile teme ale credinței ortodoxe;

b) aspectul pastoral și social al teologiei românești;

c) interes continuu față de problematica ecumenismului;

d) valorificarea izvorului patristic și filocalic realizată, în special, prin teologia Părintelui Stăniloae, care se „articulează în jurul misterului și a valorii inefabile a persoanei umane în comuniune"[36].

La aceste coordonate ale înnoirii teologiei ortodoxe române este necesar să adăugăm viziunea duhovnicească asupra teologiei, prin relaționarea dintre dogmă și spiritualitate, dogmă și cult, realizată, în special în gândirea Părintelui Dumitru Stăniloae (1903-1993), prin traducerea *Filocaliei*, a unor texte importante din scrierile Sfinților Părinți și prin sintezele teologice remarcabile realizate de acesta – *Iisus Hristos sau restaurarea omului* (1943), *Teologia Dogmatică Ortodoxă* (1978), *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă* (1983), *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (1986), *Iisus Hristos lumina lumii și îndumnezeitorul omului* (1992). De asemenea, mai adăugăm, în ceea ce privește deschiderea teologiei ortodoxe românești față de dialogul ecumenic,

[36] Dan-Ilie CIOBOTEA, „Teologia română contemporană", în vol. *Ortodoxia românească*, pp. 205-207. A se vedea pe larg Pr. Cristinel IOJA, *Dogmatică și dogmatiști*, Ed. Marineasa, Timișoara, 2008, pp. 29-36.

prețioasele intervenții, aprofundări și clarificări ale Părintelui Ion Bria - *Destinul Ortodoxiei* (1989), *Ortodoxia în Europa - locul spiritualității române* (1995), *Liturghia după Liturghie. Misiune apostolică și mărturie creştină azi* (1996), *Spre plinirea Evangheliei. Dincolo de apărarea Ortodoxiei: exegeza și transmiterea Tradiției* (2002) - fervent susținător și inițiator de viziune nouă, în ceea ce privește problematica ecumenică în teologia românească. În ceea ce privește atitudinea teologiei Bisericii față de aspirațiile credincioșilor ei într-o lume secularizată, o contribuție substanțială - centrată pe misiunea Bisericii în lume, pe raportul teologie-cultură - realizează Părintele Dumitru Popescu - *Teologie și cultură* (1993), *Ortodoxie și contemporaneitate*, (1996), *Hristos, Biserică, Societate* (1998), *Ortodoxie și Catolicism* (1999), *Omul fără rădăcini* (2001) - înlocuind teologia slujirii, teologia păcii, teologia slujirii patriei, teologia progresului, elaborate în contextul istoric amintit deja, cu teologia deschiderii spre lume și provocările ei, având în centrul acestei deschideri *dialogul* care primește conotații interdisciplinare și care angajează, în primul rând, cultura vremii. În acest context, teologia ortodoxă își afirmă în mod autentic idealurile sale, într-un dialog constructiv și liber cu societatea umană și cu cultura ei, având în centru pe Iisus Hristos Pantocrator, Logosul Creator, Mântuitor, Judecător.

O contribuție de excepție la dezvoltarea studiilor de Teologie Dogmatică, prin viziune și conținut, este cea a Preafericitului Părinte Patriarh Daniel, ucenic apropiat al Părintelui Dumitru Stăniloae. Preafericitul Părinte Patriarh Daniel aprofundează și expune sistematic, în lucrarea de doctorat, relația dintre teologie şi spiritualitate, cu implicații eclesial-duhovnicești, pastoral-misionare și ecumenic-apologetice. Viziunea integratoare și unitară dintre dogmă - spiritualitate - cult este expusă în lucrarea *Comori ale Ortodoxiei. Explorări teologice în spiritualitatea liturgică și filocalică* (Ed. Trinitas, Iași, 2007). Dintre cei care au adus contribuții la dezvoltarea studiilor de Teologie Dogmatică, amintim pe părinții profesori Ioan Ică sr., Dumitru Radu, Ilie Moldovan, Ioan I. Ică jr, Ștefan Buchiu, Ioan Tulcan, Valer Bel, Sterea Tache, Ștefan Sandu, Dumitru Megheșan, Adrian Niculcea, George Remete, Vasile Citirigă, Nicolae Moșoiu, Cristinel Ioja sau prof. Adrian Lemeni ș.a. În

gândirea și operele acestora sunt renăscute, într-o nouă viziune - de această dată debarasată de influențe scolastice și comunist-ateiste - marile tematici ale credinței, viețuirii și misiunii ortodoxe, într-o lume care reclamă alte atitudini, într-un alt context istoric decât cel al epocii comuniste. Aceste contribuții înglobează trei dimensiuni fundamentale: dogmatic - duhovnicesc - cultic, dogmatic - ecumenic - misionar și dogmatic - apologetic - interdisciplinar.

Cu toate aceste contribuții, procesul înnoirii și recentrării demersului teologic pe redescoperirea și autenticitatea izvoarelor, pe Duhul ce transpare din ele, nu este nici pe departe încheiat. El este, mai degrabă, identificat, inițiat și parțial realizat în Dogmatica Ortodoxă românească, fără ca prin aceasta să se ajungă la un punct terminus al înnoirii. Teologii dogmatiști români au dat dovadă de deschidere ecumenică și abordare în spirit ecumenic a relațiilor interconfesionale, precum și de deschidere interdisciplinară și socială, în special în perioada istorică de după evenimentele din 1989, din România, perioadă în care contextul sociopolitic și economic impunea Bisericii și școlilor de teologie o reflectare mai amănunțită și serioasă asupra unei dinamici sociale, mediatice și culturale complexe.

2.1.2.2. Teologia ortodoxă rusă

După căderea Constantinopolului (1453), centrul de gravitație al Ortodoxiei devine treptat Rusia, care experimentează contextual „ispita" gândului utopic de a fi „a treia Romă" și care, în timpul lui Petru cel Mare, face experiența implementării ideilor europene secularizate și, odată cu acestea, și a protestantismului promovat de Teofan Procopovici (1681-1736), teolog ce separă dogma de morală și împarte sistemul dogmatic în *de Deo ad intra* (despre Dumnezeu în Sine) și *de Deo ad extra* (despre lucrarea lui Dumnezeu în afară), împărțire care va influența întreaga gândire dogmatică ortodoxă, până spre sfârșitul secolului al XX-lea. Teologia ortodoxă rusă se va manifesta, pe tot parcursul secolului al XIX-lea, prin intermediul a două curente majore: teologia academică și filosofia religioasă, care indică și sesizează aspecte esențiale ale

înnoirii teologiei, dar care, în același timp, nu erau străine de influența diferitelor concepții filosofice apusene. Dacă prin contribuția lui Teofan Procopovici și a lui Petru cel Mare, protestantismul pătrunde masiv în Rusia, în secolul al XIX-lea, prin Filaret al Moscovei (1782-1867), putem identifica intuițiile înnoirii teologiei, viziunea sa influențând și gândirea lui Alexei Homiacov. În același timp semnalăm și contribuțiile filosofiei religioase ruse care, deși se dezvoltă sub influența romantismului, idealismului, misticismului, istorismului, simbolismului specifice epocii, înregistrează, în anumite segmente, reale conexiuni cu Tradiția Bisericii, receptate prin filiera monahismul rus.

În ceea ce privește dezvoltarea Teologiei Dogmatice în Rusia, în secolul al XIX-lea și prima jumătate a secolului al XX-lea, vom aminti câteva manuale. Printre primii autori de lucrări cu conținut dogmatic, din această perioadă, amintim pe Iuvenalii Medvedeskii, care scrie *Teologia creștină* (Moscova, 1806), și Filaret al Moscovei, care scrie cunoscutul *Catehism* (Moscova, 1823). Aici amintim și *Teologia Dogmatică Ortodoxă* a mitropolitului Macarie al Moscovei (1816-1882), care, în comparație cu manualele secolului al XVIII-lea, scrise de Irineu Falkovski sau Platon al Moscovei, în opinia lui Paul Evdokimov, „marchează cel puțin o întoarcere la izvoarele patristice".

Alexei Homiacov (1804-1860) a adus o contribuție remarcabilă la înnoirea Dogmaticii Ortodoxe, în special în ceea ce privește eclesiologia, prin apelul susținut la teologia Părinților, pe care o interpretează în contextul culturii epocii, dar, mai ales, în contextul confesional al epocii, scrierile și ideile lui influențând nu numai teologia ortodoxă, ci și teologia celorlalte confesiuni: catolicismul și protestantismul. Accentul pe experiență, pe întoarcerea școlii la experiența Bisericii ca izvor al întregii teologii face din Homiacov unul dintre cei mai pătrunzători gânditori ruși.

Dacă Ivan Kirievski (1806-1865), descoperind pe Părinți, considera filosofia – în special pe cea germană – ca fiind o etapă utilă, regăsind relația dintre inimă și inteligență, adevărata cunoaștere realizându-se în funcție de cunoașterea lui Dumnezeu și a dogmelor, Alexandru Ivanov (1806-1858) va proiecta o viziune eshatologică asupra culturii,

o viziune magistrală în care, în mod sintetic, arta, știința și filosofia vor fi integrate credinței religioase. Nicolae Gogol (1809-1852), cu accentul pe eshatologie, va pune în valoare slujirea sacerdotală a laicilor, fiind un „genial psihanalist al pasiunilor umane și al metamorfozei sufletului viu în suflet mort", Nicolae Fedorov (1828-1903) va învăța o eshatologie activă, ce decurge din hristologia asumată pentru toți, dogma Sfintei Treimi fiind proiectul social ce trebuie asumat, iar Teodor Bucharev (1829-1871) învăța integrarea lui Hristos în toate aspectele vieții umane, dogma de la Calcedon constituind un echilibru mântuitor, el luptând împotriva secularizării printr-un apel susținut la Logosul-Hristos, prezent în cultura lumii.

Feodor Dostoievski (1821-1881) afirmă echilibrul dogmei de la Calcedon, subliniind confuziile nestorianismului și monofizismului, accentuând o antropologie hristologică, Vasile Rozanov (1856-1919) învață prezența sacrului în iubirea omenească, acuzând totodată pasivitatea istorică a creștinismului, militând pentru întoarcerea lumii la Biserică, înțeleasă ca soluție eshatologică, iar Vladimir Soloviov (1853-1900) încearcă „să probeze logic dogmele credinței", valorificând, totodată, dogma de la Calcedon, deși la un moment dat va explicita hristologia prin sofiologie, el pregătind „renașterea conștiinței ruse de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX", toate sistemele hrănindu-se „din ideea sa asupra cunoașterii organice și integrale, din concepția sa asupra teandrismului hristologic". Serghei Trubețkoi (1862-1905) și Eugen Trubețkoi (1863-1920) vor pune în valoare doctrina Logosului, a doua Persoană a Sfintei Treimi, și iconografia. Acestea sunt doar câteva aspecte dezvoltate de filosofii religioși amintiți, aspecte care pun în lumină revirimentul filosofic și teologic ce a avut loc în Rusia, în secolul al XIX-lea, deși nu întotdeauna aceștia s-au păstrat pe linia ortodoxă[37].

În a doua jumătate a secolului al XIX-lea, își face apariția așa-numita „școală moralistă", sub influența moralismului și a digresiunilor psihologizante. În acest sens, A. Belaiev va scrie, în 1880, *Încercare*

[37] Paul EVDOKIMOV, *Hristos în gândirea rusă*, trad. Pr. I. Buga, Ed. Symbol, București, 2001, pp. 74-144.

de explicare a celor mai importante dogme creștine pe baza iubirii divine, iar M. Gribanovski va publica, în 1888, *Încercare de explicare a adevărurilor creștine fundamentale prin gândirea umană*. Un alt reprezentant al acestei direcții este mitropolitul Antonie Hrapovițki (1863-1936), care a arătat scopul teologiei dogmatice în aplicarea morală a dogmelor, el mergând până la a afirma că „experiența morală este aceea care îndreptățește dogmele". În *Învățătura ortodoxă despre mântuire. Încercare de prezentare a aspectului etic-subiectiv al mântuirii* (1895), episcopul Serghei Stragorodski (1867-1944) analizează aspectul „etico-subiectiv" al dogmei, pe care îl opune concepției juridice occidentale promovate de Anselm de Canterbury. În încercarea de a echilibra aspectul obiectiv și subiectiv al mântuirii, P. Svetlov (1861-1919) va scrie lucrarea *Sensul Crucii în opera lui Hristos. Încercare de explicare a dogmei mântuirii* (1893), în care antropologia este analizată psihologic, moralist, iar viziunea sacramentală lipsește. Perspectiva etică asupra dogmaticii, în gândirea lui Maxim Tareev (1866-1934), este atât de accentuată, încât dogma/dogmatica este redusă la etică și subiectivitate, de fapt o reflecție în plan teologic a demersului adogmatic a lui Lev Tolstoi (1828-1910), criticat de Vladimir Soloviov (1853-1900) și Sf. Ioan de Kronstadt (1829-1908). Un alt manual de Teologie Dogmatică este cel scris de Filaret Gumilevski, arhiepiscop de Cernigov (1805-1866) care combină, în prelegerile sale dogmatice, analiza filosofică cu demonstrația istorică, arătând totodată cum, prin Revelație, principiile rațiunii nu sunt anulate, ci promovate. Filaret Gumilevski „aprofundează în dogmatica sa textele mesianice și unește o analiză contemplativă a dogmelor cu o clară demonstrație istorică a Tradiției"[38]. Arhimandritul Antonie Amfiteatrov (1815-1879), rector al Academiei de la Kiev, publică o Teologie dogmatică în care – sub influența lui Filaret al Kievului – este evitată „filosofia și raționamentul". Episcopul Silvestru Malevanski (1828-1908) scrie o Dogmatică pe care o urmează îndeaproape și profesorul N. Malinovski și în care, sub influența lui Alexei Homiakov, este accentuată „viața conștiinței dogmatice", subliniindu-se modul cum această conștiință

[38] P. Evdokimov, *Hristos în gândirea rusă*, p. 75.

este cristalizată în cadrul definițiilor dogmatice ale sinoadelor și ale formulărilor teologice.

La începutul secolului al XX-lea, Pavel Florensky (1882-1937), savant, filosof, teolog, declanșează o critică aspră la adresa *Dogmaticilor* secolului al XIX-lea, de fapt la adresa întregului sistem dogmatic, așa cum era el înțeles, construit, asumat si explicitat în acea epocă. Pavel Florensky denunță ariditatea sistemului dogmatic, lipsa lui de relevanță pentru viața omului, abstractizarea acestuia și, mai ales, lipsa valorii acestuia pentru conștiința omului din acea vreme, pledând pentru ca dogmatica să devină din subiectivă și condiționată de uman, de eu-l dogmatistului, o Dogmatică necondiționată, în sensul că Dumnezeu devine subiectul, iar omul predicatul ei[39]. Astfel, Florensky scoate în evidență diversele carențe ale *Dogmaticilor* scrise în Rusia, dar și modul de a percepe și exprima dogma, prin intermediul tratatelor de Dogmatică, ajungând până acolo încât să se îndoiască de capacitatea celor care studiază Dogmatică de a observa unitatea și armonia acesteia, Dogmatica, în acest caz, neprezentându-se ca un sistem, ci „ca o adunătură de texte și de cuvinte".

El insistă asupra faptului că sistemul de dogme necesită o propedeutică întrucât „viața merge după alte legi decât cele ale credinței noastre" și, ca o consecință a faptului că dogmatica a fost înlocuită de dogmatism, cea dintâi „a încetat să mai fie legată de sentimente vii și de percepții autentice"[40]. Viziunea dezvoltată de Florensky, asupra realizării unei „dogmatici convingătoare", este una psihologic-filosofică și speculativă, integrându-se în așa-numita filosofie religioasă rusă, cu influențe dintre cele mai diverse în concept și exprimare, influențe idealiste, hegeliene, kantiene, existențialiste, romantice.

Nicolae Berdiaev (1874-1948) este unul dintre cei mai mari și originali gânditori ruși, „necunoscut de către filosofii de meserie, criticat

[39] Diac. Ioan I. Ică jr, „Pavel Aleksandrovici Florenski și mântuirea eclesială a rațiunii", în Pavel Florensky, *Stâlpul și Temelia Adevărului. Încercare de teodicee ortodoxă în douăsprezece scrisori*, trad. E. Iordache et al., Ed. Polirom, Iași, 1999, p. XXXVII.

[40] Pavel Florensky, „Dogmatism și Dogmatică", în Pavel Florensky, *Dogmatică și Dogmatism: studii și eseuri teologice*, Ed. Anastasia, București, 1998, pp. 132-134.

de teologii scolastici", deși poseda o vastă cultură teologică. Scrierile lui fac apel susținut la gândirea patristică, în acestea vorbind în termeni noi despre adevărurile dogmatice. Anticipând redescoperirea palamismului, el nu desparte gândirea de experiența personală, filosofia lui fiind „o imensă hristologie a omului", militând împotriva unei teologii oficiale, moralizante, prin revendicarea unei spiritualități dinamice a Cincizecimii, capabile „să treacă de la simboluri la realismul transfigurărilor"[41].

Revoluția din 1917, instaurarea bolșevismului și ateismului aduc schimbări majore în teologia rusă, aceasta fiind concentrată, în tot ce avea mai bun, în diaspora. Una dintre figurile teologice remarcabile din această perioadă este cea a teologului dogmatist Serghei Bulgakov (1876-1944), profesor la Institutul *Saint-Serge* din Paris, care promovează direcția sofiologică, pe urmele lui Vladimir Soloviov, teză teologico-filosofică controversată și condamnată, în 1935, ca „doctrină kryptognostică, străină de Tradiția dogmatică a Bisericii în ce privește învățătura despre Sfânta Treime, Întrupare și Mântuire". Această speculație fusese lansată de Bulgakov încă din 1917, în lucrarea *Lumina neînserată*, fiind aprofundată în cele două „trilogii" ale dogmaticii sale „teantropologice și sofiologice"[42]. Prin urmare, sinteza dogmatică a lui Serghei Bulgakov asupra hristologiei, pnevmatologiei și eclesiologiei este prezentată într-o perspectivă teologic-filosofică în lucrările *Mielul lui Dumnezeu* (1933), *Mângâietorul* (1936), *Mireasa Mielului* (1945). Printre teologii care au luat atitudine împotriva sofiologiei lui Bulgakov se numără și Vladimir Lossky (1903-1958), profesor la Institutul *Saint-Denis* din Paris, care milita pentru afirmarea identității dogmatice și spirituale a Ortodoxiei, dincolo de orice curente ideologice, filosofice sau culturale, figură marcantă a Dogmaticii Ortodoxe care va exprima, cu fidelitate, în lucrarea *Încercare asupra teologiei mistice a Bisericii Răsăritului* (1944) legătura strânsă, indisolubilă dintre dogmă și spiritualitate, afirmând metodologic necesitatea interpretării dogmelor prin spiritualitate și a spiritualității

---

[41] P. Evdokimov, *Hristos în gândirea rusă*, pp. 191-192.

[42] Diac. Ioan I. Ică jr, „Vladimir Lossky și vederea lui Dumnezeu", în Vladimir Lossky, *Vederea lui Dumnezeu*, trad. M.-C. Oros, Ed. Deisis, Sibiu, 1995, p. XIX.

prin dogme. Teologia Dogmatică din diaspora rusă trece, în prima jumătate a secolului al XX-lea, prin mari provocări, fiind nevoită, după Revoluția bolșevică, să se cristalizeze prin contactul direct și nemijlocit cu diversele curente și concepții teologice și filosofice apusene. Culmea manifestării acesteia se realizează în diversele aspecte dogmatice pe care Bulgakov le exprimă și care poartă amprenta unei reale înnoiri, deși o bună parte a teologiei sale este sever criticată, chiar de unii dogmatiști români, precum Părintele Dumitru Stăniloae. Semnele înnoirii Dogmaticii Ortodoxe în diaspora rusă, cu implicații profunde în cea de-a doua jumătate a secolului al XX-lea, le putem identifica atât în opera lui Georges Florovsky, cât, mai ales, în opera lui Vladimir Lossky.

2.1.2.3. Teologia ortodoxă greacă

După căderea Constantinopolului, și teologia greacă intră treptat într-un con de umbră și sub influențele scolasticii medievale. Teologia Ortodoxă, în Grecia secolului al XIX-lea și prima jumătate a secolului al XX-lea, este predată în două Facultăți de Teologie: Atena (1837) și Tesalonic (1939), precum și în școala teologică de la Halki (1844), care aparținea de Patriarhia Ecumenică. Nici Grecia nu face excepție de la marile transformări culturale generate de Iluminismul european, devenite provocări iminente la adresa Tradiției Bisericii. Eforturile depășirii unui învățământ influențat de scolastică, promovat prin școli grecești de prestigiu care funcționau în Fanar, București, Iași, au fost centrate pe realizarea unei sinteze de tip enciclopedic între „antichitate, bizantinism, iluminism, între filologie, teologie și științe", avându-i ca protagoniști pe Evghenie Vulgaris (1716-1806) și Nichifor Theotokis (1731-1800).

Astfel, secolul al XIX-lea în teologia greacă debutează cu moștenirea lăsată de acești doi teologi greci coroborată cu așa numitul „iluminism ortodox" promovat de Sf. Cosma Etolianul (1714-1779) care a „regenerat credința ortodoxă a poporului decăzut moral și expus islamizării sau catolicizării" și cu cea dintâi „sinteză neopatristică", realizată de Sf. Macarie al Corintului (1731-1805) și Sf. Nicodim Aghioritul (1749-1809), prin care se reacredita valoarea Tradiției patristice și bizantine și

se încerca o responsabilizare a laicatului, printr-o „sinteză echilibrată între tradiția comunitară și isihastă răsăriteană și spiritul individualist modern”[43]. Sf. Nicodim Aghioritul a depus un efort considerabil pentru a relaționa practica rugăciunii neîncetate a inimii cu practica liturgic-sacramentală în viața credincioșilor în vederea depășirii ritualismului liturgic, exteriorismului și formalismului eclesial, deși întâlnim în opera sa evidente influențe latine.

Teologia Dogmatică, în teologia greacă a secolului al XIX-lea și prima jumătate a secolului al XX-lea, rămâne tributară schematismului scolastic perpetuat prin modelele germane ale învățământului teologic pătruns în Universități. Emblematice rămân *Dogmaticile* elaborate de teologii Ziko Rossis (1903), Christu Andrutsos (1907), Panayotis Trembelas (1962). Tot aici amintim și *Simbolica* (1883, 1893, 1901) elaborată în trei volume de către Ioannis Mesolaras (1857-1942) și de Hristu Andrutsos (1901), după modelul german, teologia ortodoxă asumând, astfel, metodele controversei specifice Reformei și Contrareformei. Remarcăm faptul că toate aceste lucrări de dogmatică și simbolică ortodoxă s-au născut având la bază o puternică poziționare antilatină și o puternică dorință de înnoire a discursului dogmatic în raport cu vechile manuale și lucrări de Dogmatică din Grecia. Acest fapt îl exprimă și Hristu Andrutsos în „Prefața” la *Dogmatica* sa (1907).

Tratatele de Teologie Dogmatică elaborate de Zico Rosis și Hristou Androutsos, la începutul secolului al XX-lea, rămân în cadrele de influență ale modelului scolastic prezent în teologia occidentală, fapt explicabil prin formația occidentală de care cei doi teologi eleni au avut parte, formație care și-a pus amprenta asupra gândirii lor teologice.

La începutul secolului al XX-lea, când metodologia de tip scolastic era foarte influentă printre teologii greci, întâlnim totuși câteva exemple notabile, care fac excepție de la această regulă, exemple care se justifică, în mare parte, prin formația lor teologică realizată în Rusia și Ierusalim.

---

[43] A se vedea Arhid. Ioan I. ICĂ jr, „Teologia ortodoxă modernă și contemporană – momente, figuri, parcurs, interpretare”, în *Teologia Ortodoxă în secolul al XX-lea și la începutul secolului al XXI-lea*, Ed. Basilica, București, 2011, pp. 39, 42-44.

Ne referim la Grigorie Papamihail și Hrisostomos Papadopoulos, lucrarea despre Sf. Grigorie Palama, a celui dintâi teolog, fiind considerată prima lucrare științifică în limba greacă, care abordează o asemenea temă integrată în mișcarea isihastă a secolului al XIV-lea, deși nu a pus un accent deosebit pe distincția fundamentală pe care Sf. Grigorie Palama o face plecând de la teologia biblică și patristică anterioară lui, între ființă și energii în Dumnezeu. Papamihail evidenția efortul ascetic și spiritual necesar cunoașterii și comuniunii omului cu Dumnezeu.

De asemenea, trebuie amintite și studiile lui Themistocle Hagistavru, Hrisostom al II-lea al Atenei, în ceea ce privește importanța și implicațiile pentru teologie și viața Bisericii a teologiei palamite, studii care, pe lângă cele amintite ale lui Grigorie Papamihail și Hrisostomos Papadopoulos, nu au reușit să influențeze teologia academică a începutului de secol XX[44]. Astfel, elaborarea *Dogmaticilor* ortodoxe în Grecia, în secolul al XIX-lea și prima jumătate a secolului al XX-lea, poartă amprenta influențelor apusene, gândirea dogmatică atingându-și apogeul în opera teologului Hristu Andrutsos. Deși există câteva încercări de reconectare a gândirii dogmatice la Tradiția dogmatică și duhovnicească a Bisericii, acestea nu influențează decisiv traiectoria învățământului teologic grec din perioada amintită, care rămâne, în cea mai mare parte, sub influențele metodologiilor teologice apusene.

Primul semnal notabil, după Congresul din 1936, de la Atena, semnal care se dorea o punere în practică a dezideratelor promovate acolo, este publicarea de către Ioannis Karmiris, în 1952, a unor lucrări care doreau să pună în evidență, într-un alt duh decât cel întâlnit în lucrările teologiei academice scrise sub influență occidentală, teologia Sfinților Părinți și, în special, pe cea a Sf. Grigorie Palama. Pe aceeași linie de valorificare a teologiei patristice și a teologiei Sfântului Grigorie va merge Ioannis Karmiris (1904-1992) și prin editarea între 1955-1957 a lucrării *Compendiu al învățăturii dogmatice a Bisericii Ortodoxe Universale*.

[44] Pr. Gheorghe V. HOLBEA, „Teologia ortodoxă greacă în secolul al XX-lea", studiu introductiv la Georgios MARTZELOS, *Sfinții Părinți și problematica teologică*, trad. Pr. C.E. Chivu, Ed. Bizantină, București, 2000, pp. 13-14.

A doua jumătate a secolului al XX-lea va debuta cu opera de dimensiuni monumentale a lui Ioannis Karmiris, *Monumentele dogmatice și simbolice ale Bisericii Catholice Ortodoxe* (Atena 1951-1953).

Dogmatica lui Panagiotis Trembelas, elaborată în a doua jumătate a secolului al XX-lea, deși cu conținut ortodox, ilustrează masivitatea și ariditatea unei teologii academice specifice secolului al XIX-lea, în care tratarea și expunerea aspectelor dogmatice rămâneau, metodologic, sub influența scolasticii, fapt ce a generat reacții punctuale ale teologilor Teoclit Dionisiatul și Kallistos Ware.

În cadrul acțiunii de înnoire a teologiei prin recursul ei la teologia patristică și, în special, la teologia Sf. Grigorie Palama, este necesar să amintim pe Ioannis Romanidis – *Păcatul strămoșesc* (Atena, 1957), și pe Ioannis Zizioulas – *Unitatea Bisericii în dumnezeiasca Euharistie și în episcop în primele trei secole* (Atena, 1965), ucenici ai Părintelui Georges Florovsky, care vor critica înțelegerea juridică și noțiunea augustiniană a „păcatului originar", așa cum era el înțeles în teologia academică de influență occidentală, cât și înțelegerea instituțional-juridică a Bisericii. Ei afirmă cu claritate, în duhul Părinților Bisericii, atât conținutul ontologic al păcatului și necesitatea depășirii lui printr-un efort sinergic ascetico-mistic, pe de-o parte, cât și natura sacramental-euhartistică a Bisericii, pe de altă parte, care însă nu o anulează pe cea instituțional-juridică. Tot în acest demers, de redescoperire a valorilor Tradiției Bisericii, a surselor biblice și patristice ale Revelației, se înscriu și acțiunile lui Dimitris Kutrubis, care publică o serie de articole, în 1959, despre teologia Sf. Grigorie Palama și Sf. Nicolae Cabasila, redactând totodată trei volume care conțin studii și articole ale teologilor din diaspora rusă, familiarizând pe cititorii interesați de teologie cu teologia neopatristică, fecundată în cadrul emigrației ruse. Evenimentul fundamental și de distanțare a teologiei grecești de sfera de influență a „academismului" l-a constituit publicarea lucrării, devenite clasice, a lui Vladimir Lossky, care privea teologia mistică a Bisericii Răsăritului (1944), în anul 1964.

Cu toată înnoirea realizată în teologia greacă, în a doua jumătate a secolului al XX-lea, prin efortul considerabil al teologilor neopatristici, totuși teologia academică nu a beneficiat de această înnoire în

deplinătatea ei, rămânând astfel tributară pe mai departe influențelor occidentale.

Dintre reprezentanții de seamă ai teologiei dogmatice grecești, din a doua jumătate a secolului al XX-lea și începutul secolului al XXI-lea amintim: I.N. Karmiris, Panagiotis Trembelas, Nikos. Nissiotis, Ioan Romanidis, Panayotis Nellas, Ioannis Zizioulas, Nikos Matsoukas, Constantinos Scouteris, Dimitrios Tselengidis, Georgios Martzelos, Christos Yannaras, Nikolaos Xexakis, N. Loudovikos s.a. Iar în diaspora Kallistos Ware, Emanuel Clapsis, Dion Dragas ş.a.

2.1.2.4. Teologia ortodoxă sârbă

În Teologia ortodoxă sârbă, Dogmatica și-a atins apogeul în secolul al XX-lea, în special prin contribuția teologului Justin Popovici (1894-1979), Facultatea de Teologie din Belgrad fiind înființată în 1920. Totodată, importantă rămâne și figura duhovnicească a episcopului Nicolae Velimirovici (1880-1956), unul dintre cei mai eruditi scriitori din teologia ortodoxă sârbă, cel care a înrâurit o influență duhovnicească și teologică asupra gândirii Sf. Iustin Popovici. În ceea ce privește contribuțiile la aprofundarea Dogmaticii în această perioadă amintim pe mitropolitul Mihailo Jovanovici - *Studiul despre credința creștină* (Belgrad, 1883) -, arhimandritul Firmilian Drajici - *Dogmatică* în „Operele mitropolitului Firmilian" (Sremski Karlovci, 1900), pe Stevan M. Veselinovici - *Dogmatica Bisericii Ortodoxe* (Belgrad, 1912), Liubomir Raici - *Dogmatică. Despre credința creștină* (Un studiu scurt al Apologeticii și Dogmaticii Bisericii Ortodoxe), manual pentru clasa a VI-a (Belgrad, 1929), și pe Sava Teodorovici - *Dogmatica Ortodoxă cu explicațiile apologetice pentru liceu si preparandi* (Zemun, 1909). Totodată, amintim contribuțiile dogmatice ale lui Miloș S. Angelcovici - *Dogmatica Bisericii Ortodoxe cu explicațiile apologetice* pentru clasa a VI-a, pentru liceul real (Belgrad, 1928).

În ceea ce privește contribuția dogmatică a teologului Justin Popovici, aceasta este crucială pentru delimitarea Teologiei Dogmatice sârbe de influențele dogmaticilor apusene și, în general, a dogmaticilor

ortodoxe influențate de scolastică. *Dogmatica* sa, în trei volume, rămâne, alături de *Dogmatica* Părintelui Dumitru Stăniloae, fermentul înnoitor al gândirii dogmatice ortodoxe în secolul al XX-lea.

Deși în aceste volume păstrează - asemenea Părintelui Stăniloae - structura dogmaticilor de școală din secolul al XIX-lea (Macarie Bulgakov, Silvestru Malevanski), conținutul lor este cu totul altul, detașat de scolastică și de clișeele conceptuale abstracte și aride ale dogmelor specifice dogmaticii în secolul al XIX-lea. Păstrarea structurii dogmaticilor de școală în *Dogmatica* Sf. Justin Popovici ca și în *Dogmatica* Părintelui Stăniloae nu este rigidă, ci modificată într-atât încât dinamismul gândirii dogmatice să fie prezent și viu.

2.1.2.5. Teologia ortodoxă bulgară

În Teologia ortodoxă bulgară, studiile de Teologie Dogmatică își ating apogeul prin contribuția dogmatistului și canonistului Ștefan Țankov, Facultatea de Teologie din Sofia fiind înființată în 1923. Înainte de înființarea acestei facultăți amintim contribuțiile dogmatice ale lui R. Popovici - *Doctrina creștină și morală* (Pesta 1837), P. Cerniaev - *Compendiu de învățătură a credinței* (Târnovo 1907), Ș. Buntevnicov - *Teologia ortodoxă dogmatico-polemică* (Sofia 1909), A. Chivacev - *Adevărurile Bisericii Orientale* (Sofia, 1917). De asemenea, Dogmatica Ortodoxă în Bulgaria a depins, în secolul al XIX-lea și prima jumătate a secolului al XX-lea, de traduceri din dogmatiștii ruși. Au fost traduse *Catehismele* lui Platon al Moscovei și Filaret al Moscovei și *Dogmaticile* lui Antonie Amfiteatrov și Macarie Bulgakov.

Facultatea de Teologie din Sofia s-a bucurat de teologi remarcabili în ceea ce privește teologia biblică, istoria Bisericii sau Dreptul Canonic, prima cercetare serioasă în dogmatică aparținând profesorului Christo Gyauroff - *Fundamente dogmatice în epistolele Sfântului Ignatie Teoforul, episcop al Antiohiei* (Sofia, 1924), specialist în studii noutestamentare și, mai apoi, în Dogmatică. Unul dintre cei mai activi dogmatiști bulgari a fost Dimitâr Dyulgeroff, care are și studii de misiologie și care a fost aspru criticat de teologi precum Euthymius Sapundjieff, Michael

Posnoff, mitropolitul Simeon de Varna, pentru dependența sa față de teologii ruși ai secolului al XIX-lea și față de teologii protestanți germani.

Astfel, pentru *Teologia Dogmatică Ortodoxă* (1937) scrisă în colaborare cu Ilya Zonevsky, profesorul Dyulgeroff este acuzat că a fost influențat de tratatul de *Teologie Dogmatică* (1911) a teologului rus Even Nikolin, care a fost influențat, la rândul său, de gândirea dogmatică occidentală, în special de cea protestantă. Aceleași acuze au fost lansate și la adresa altor lucrări ale profesorului D. Dyulgeroff – *Înălțarea Fecioarei Maria* (1948) și *Unitatea Bisericii lui Hristos* (1947). Un alt teolog care a adus contribuții în domeniul dogmaticii ortodoxe a fost Ilya Zonevsky, cu o teză de doctorat referitoare la *Eclesiologia lui Alexei Homiakov*, susținută în 1940 la Universitatea din Marburg[45].

2.1.2.6. Diaspora Ortodoxă rusă a secolului al XX-lea

Teologia Dogmatică Ortodoxă rusă, de după 1917, poartă pecetea incontestabilă a teologiei ruse din Diaspora, situată într-un mediu intelectual și confesional diferit de cel al „Sfintei Rusii", tradiționalismul rus și ortodox fiind pus în fața diferitelor modernisme ale culturii europene, cât și în fața heterodoxiilor creștine occidentale. Din punctul de vedere al dezvoltării teologice, Revoluția din 1917 a creat o ruptură, practic totală, astfel încât toată potențialitatea teologiei ruse era în pericol de a se pierde, însă rolul jucat de câțiva teologi ruși emigranți – Nicolai Berdiaev, Serghei Bulgakov, Georges Florovsky, Vladimir Lossky – este considerabil. Teologia Dogmatică Ortodoxă rusă de după evenimentele din 1917 se dezvoltă și se aprofundează prin contribuțiile excepționale ale teologilor ruși din diaspora care fac un efort considerabil să-și precizeze identitatea credinței într-o lume bulversată, nu numai în plan politic și social, dar și în plan teologic, de conflictul dintre scolastica neotomistă dominantă și începutul mișcărilor de „înnoire" liturgică și patristică în catolicism și confruntarea dintre culturalismul liberal și

[45] Svetoslav RIBOLOV, „A Review of Dogmatic Theology in Bulgaria during 20th century", în: *Teologia*, XIV (2010), 3-4, pp. 41-42, 44.

teologia dialectică în protestantism. Totodată, teologia rusă din Diaspora încerca o decantare a influențelor occidentale la care a fost supusă Ortodoxia în ultimele trei secole[46]. Recursul la Părinți, recurs propus cu deosebită vigoare de Pr. Georges Florovsky și alți teologi la primul congres al Facultăților de Teologie Ortodoxă (Atena, 1936), a avut un impact major în traiectoria teologiei ruse din Diaspora și a celei ortodoxe, în general. Publicarea în 1937 de către Georges Florovsky a lucrării *Căile teologiei ruse* a avut o influență masivă în cadrul teologiei ruse din Diaspora.

Teologii emigrației ruse nu se manifestă întotdeauna într-o unitate de gândire în ceea ce privește orientarea teologiei lor, întrupând chiar atitudini polemice și divergente. Astfel, exista în jurul Confreriei „Sfântul Fotie" și a Institutului „Saint-Denis" o linie neopatristică pură reprezentată de Vladimir Lossky și Leonid Uspensky, în timp ce la „Saint-Serge" exista o direcție sofiologică și euharistică reprezentată de Serghei Bulgakov, Nikolai Afanasiev, dimpreună cu ucenicii lor Paul Evdokimov și Alexander Schmemann. Față de linia susținută de Lossky, se va contura școala euharistică inițial la Saint-Serge și, mai apoi, la „St. Vladimir", New York, reprezentată de Kiprian Kern și Nicolai Afanasiev, sub forma așa-numitei „eclesiologii euharistice", care va fi aprofundată de Alexander Schmemann. Această eclesiologie euharistică va naște aprinse discuții și chiar polemici în rândul teologilor ortodocși, în decursul celei de-a doua jumătăți a secolului al XX-lea și până astăzi.

Teologia rusă din Diaspora este expresia unei dorințe arzătoare de a prezenta occidentalilor teologia răsăriteană, precum și expresia unui răspuns pe care Ortodoxia dorea să-l dea în Apus ca mărturie contra diferitelor reducționisme și nihilisme care își făceau simțită prezența într-o lume ce devenea tot mai secularizată. Așa s-au format, în cadrul teologiei ruse din Diaspora, o serie de răspunsuri pentru lumea secolului al XX-lea și care își găsesc rezonanțe și în actualitate. De asemenea, s-au scris tratate privind unele aspecte ale teologiei, unele nedepășite până astăzi. Dacă ne referim doar la *Teologia mistică a Bisericii Orientale*, a lui Vladimir

[46] Pr. Ioan I. Ică jr, „Vladimir Lossky și vederea lui Dumnezeu", pp. XIV-XV.

Lossky, sau la tratatul de iconologie al lui Leonid Uspensky, sau la scrierile altor teologi ca John Meyendorff – *Teologia bizantină*, Paul Evdokimov – *Ortodoxia, Iubirea nebună a lui Dumnezeu, Taina iubirii*, Olivier Clement – *Trupul morții și al slavei, Viața din inima morții* și Boris Bobrinskoy – *Împărtășirea Sfântului Duh, Taina Bisericii, Taina Preasfintei Treimi*. Cu toate acestea, teologia rusă din Diaspora, prin marii ei reprezentanți, nu este ferită de unele inexactități teologice, care se cer a fi identificate pentru a nu fi asimilate de teologii contemporani ca fiind proprii viziunii teologiei ortodoxe fundamentată biblic, patristic, liturgic, eclesial.

Cu toate inexactitățile prezente în unele abordări ale teologilor ruși, teologia rusă din Diaspora, în general, prin actualitatea și complexitatea ideilor teologice, a contribuit la înnoirea teologiei ortodoxe, în a doua jumătate a secolului al XX-lea, debarasând-o, în cea mai mare parte a ei, de influențele apusene nefaste, contribuind substanțial la elucidarea relației Biserică – lume, om – societate, om – om, om – cosmos și, nu în ultimul rând, Dumnezeu – om – lume.

Marea provocare rămânea, pentru acești teologi, actualizarea teologiei patristice la exigențele lumii și ale culturii contemporane lor, o cultură și o lume apuseană aflată în plin proces de secularizare. Din perspectiva teologiei patristice, teologii ruși din Diaspora au dat răspunsuri creatoare și vii unei lumi care și-a pierdut sensul în Hristos, elaborând astfel o adevărată teologie, cu multiple implicații pentru omul secularizat al celei de-a doua jumătăți a secolului al XX-lea. La baza teologiei lor nu au așezat doar teologia patristică, înțeleasă ca un mănunchi de informații statice și fără implicații ontologice și personaliste, ci au așezat și experiența comuniunii cu Dumnezeu, în Biserică, de unde relevanța teologiei lor în lumea contemporană. Suntem în prezența unor vieți de teologi care nu au conceput o ruptură între teologie și viață, între rațiune și credință, ci le-au asumat împreună, integrați fiind în mediul eclesial-sacramental al Bisericii. Ei au descoperit Occidentului spiritualitatea răsăriteană, îmbogățindu-se și ei, totodată, din luminile intelectuale ale Occidentului.

Teologii ruși din Diaspora sunt preocupați ca nimeni alții, pentru o viziune nedespărțită dintre dogmatică – cult – spiritualitate, viziune

viciată în perioada „captivității apusene" a teologiei. Din acest motiv vom întâlni unii teologi care au fost istorici, sau au fost liturgiști sau moraliști, în sensul că au predat spiritualitatea răsăriteană din perspectivă istorică sau liturgică. Vom întâlni însă pe unii care vor face istorie din perspectivă dogmatică (John Meyendorff), sau Teologie Liturgică fără a face abstracție de Dogmatică (Alexander Schmemann) sau spiritualitate fără a o despărți de Dogmatică (Paul Evdokimov) sau Istoria Religiilor și spiritualitate împletite cu Dogmatica (Olivier Clement). Astfel, dintre reprezentanții de seamă ai Teologiei Dogmatice ruse amintim: în Rusia, pe L. Voronov, iar în Diaspora, pe Georges Florovsky, Vladimir Lossky, Paul Evdokimov, Olivier Clement, Boris Bobrinskoy, John Meyendorff, Thomas Hopko (New-York), Michel Stravou (Paris), Petr Bouteneff (New-York) ș.a.

3. Sinteza neopatristică a secolului al XX-lea și citirea contextuală a Părinților

Tradiția dogmatică în Răsăritul creștin nu se oprește în primul mileniu, ci se continuă în cel de-al doilea, atingând o culme a aprofundării ei, în secolul al XIV-lea, prin Sf. Grigorie Palama și isihaști, fără însă a pierde legătura profundă cu tradiția dogmatică de până la ea. Teologia luminii și a energiilor divine necreate, precizată de Sf. Grigorie Palama, nu constituie o noutate în Tradiția Răsăritului creștin, decât în ceea ce privește modul dezvoltării ei sub forma combaterii mentalităților și concepțiilor scolastice care căutau să se infiltreze și în Răsărit prin unii reprezentanți ai ei. Această teologie a luminii și a energiilor divine necreate este o constantă în teologia Răsăritului creștin, începând cu teologia biblică și continuând cu întreaga teologie patristică a primului mileniu, unde reprezentanți de seamă ai teologiei patristice ca Sf. Irineu de Lyon, Sf. Atanasie cel Mare, Părinții Capadocieni, Sf. Dionisie Areopagitul, Sf. Maxim Mărturisitorul, Sf. Ioan Damaschin o dezvoltă și aprofundează continuu. Cei care vor face sinteza acestei teologii a luminii și a energiilor divine necreate,

într-un mod cu totul special, vor fi Sf. Simeon Noul Teolog, Sf. Grigorie Palama și întreaga tradiție isihastă.

Georges Florovsky subliniază unitatea dintre ceea ce, într-o exprimare simplă, dar plină de semnificații, am putea numi „Patristică" și „Bizantinism":

> „Dar avem încă tendința să limităm orizontul de recunoaștere și, în mod evident, «Teologii bizantini» nu sunt degrabă socotiți între «Părinți». Suntem înclinați să discriminăm într-un mod mai curând rigid între «Patristică» – într-un sens mai mult sau mai puțin îngust – și «Bizantinism». Suntem încă înclinați să privim «Bizantinismul» ca pe o continuare inferioară Epocii Patristice. Încă avem îndoieli cu privire la relevanța sa normativă pentru cugetarea teologică. Acum, Teologia Bizantină a însemnat mai mult decât o «repetiție» a Teologiei Patristice, iar ceea ce a fost nou în ea nu este calitativ inferior față de «Perioada Creștină Veche». Într-adevăr, Teologia Bizantină a constituit o continuare organică a Epocii Patristice. A existat oare vreo întrerupere? S-a schimbat oare vreodată ethosul Bisericii Ortodoxe de Răsărit, în vreun anume moment sau dată istorică, astfel încât dezvoltarea istorică «ulterioară» să fie de o importanță și o autoritate inferioară, dacă nu cumva chiar fără de nici o însemnătate? Această acceptare pare să fie tacit implicată în trimiterea restrictivă la cele Șapte Sinoade Ecumenice. Atunci, Sfinții Simeon Noul Teolog și Grigorie Palama sunt pur și simplu lăsați afară, iar marele Sinod Isihast din veacul al XIV-lea este trecut cu vederea și uitat. Care sunt locul și autoritatea lor în Biserică? Acum, în fapt, Sfântul Simeon și Sfîntul Grigorie sunt încă maeștrii și inspiratorii tuturor celor care, în Biserica Ortodoxă, se străduiesc să atingă desăvârșirea și duc o viață de rugăciune și contemplație, fie în comunitățile monahale care au supraviețuit, fie în singurătatea pustiei, sau chiar în lume. Acești oameni credincioși nu cunosc nicio pretinsă «întrerupere» între «Patristică» și «Bizantinism». *Filocalia*, această extraordinară enciclopedie a evlaviei răsăritene, care include scrieri din multe secole, devine, în zilele noastre, din ce în ce mai mult, manualul de îndrumare și instruire

pentru toți cei care râvnesc a practica Ortodoxia în împrejurările noastre contemporane. [...] În acest sens, suntem obligați să zicem: «Epoca Părinților» se continuă încă în «Biserica drept-măritoare»"[47].

Eforturile teologice depuse de Părintele Dumitru Stăniloae, Sf. Justin Popovici sau de George Florovsky, Vladimir Lossky, Panayotis Nellas, Alexander Schmemann sunt remarcabile în vederea reconectării teologiei la experiența Bisericii, în duhul și metoda Părinților.

Cu toate acestea, efortul de depășire a discursului abstract despre dogme și centrarea acestuia în realitatea duhovnicească și liturgică și ascetic-mistică a Bisericii trebuie să fie mereu completat cu asumarea acestei acțiuni de către școlile teologice și cu aflarea unui mod de raportare a unui asemenea discurs la dinamica socială și culturală a lumii de astăzi. Altfel spus, este necesar ca aspectele esențiale ale sintezei neopatristice să fie asimilate la nivelul comunităților eclesiale, a societății, în general și, nu în ultimul rând, la nivelul teologiei ortodoxe, în cadrul căreia se resimt încă unele influențe ale teologiei occidentale. Prin urmare, sinteza neopatristică trebuie să aibă o influență tot mai mare asupra comunităților creștine, asupra modului în care creștinul își manifestă viața într-o lume secularizată, devenind astfel o teologie întrupată, asumată și integrată în Trupul Bisericii.

Teologia patristică rămâne un model, în sensul transformării și încreștinării lumii și culturii, chiar a unei culturi și a unei lumi ostile Evangheliei și exigențelor ei. Deci, redescoperirea teologiei patristice este spectaculară pentru teologia celei de-a doua părți a secolului al XX-lea, însă aplicabilitatea ei în viața de zi cu zi, relaționarea ei cu viziunea despre om și lume, în contextul secolului al XX-lea, trebuie continuu îmbunătățită.

În același timp, există riscul de „a face din teologia «neopatristică», din criteriul «experienței», programul ideologic al unei antiteze și alternative ortodoxe la teologia și civilizația occidentală în ansamblul ei" uitând că renașterea neopatristică, din secolul al XX-lea,

[47] Pr. Georges FLOROVSKY, *Biserica, Scriptura, Tradiția. Trupul viu al lui Hristos*, trad. F. Caragiu, G. Mândrilă, Ed. Platytera, București, 2005, pp. 421-422.

„ar fi fost de neconceput în afara contactului intelectual cu Occidentul; atât personalismul existențial, cât și renașterea neopatristică și euharistică din teologia ortodoxă actuală datorându-se, într-o oarecare măsură, nu doar reînviorării spiritualității filocalice, ci și contactelor și schimbului intelectual cu filosofiile și mișcările similare din spațiul occidental"[48].

Mai mult, lumea apuseană a dat câțiva teologi care au depășit barierele confesionale și s-au aplecat într-un mod remarcabil asupra gândirii patristice. Aici avem în vedere pe Hans Urs von Balthasar, Jean Danielou, Irenee Hausherr, Henri de Lubac, Walther Volker, Werner Jaeger, John Kelly, Henri Crouzel, Johannes Quasten, Karl Christian Felmy, Jaroslav Pelikan, dintre care ultimii doi s-au și convertit la Ortodoxie.

În depășirea interpretărilor și a judecăților de valoare generaliste este nevoie să asumăm și mai riguros, în studiul Dogmaticii Ortodoxe, metoda contextuală de citire și interpretare a Părinților Bisericii. Metoda contextuală prin care reușim să acordăm o interpretare cât mai autentică gândirii unui Părinte al Bisericii implică mai multe exigențe:

a) Este nevoie de cunoașterea contextului în care a trăit, mărturisit și scris un anume Părinte al Bisericii. Astfel, a atribui judecăți teologice unui Părinte al Bisericii în afara contextului teologic, cultural și lingvistic în care a viețuit și teologhisit este o eroare de abordare în studiul Teologiei Dogmatice;

b) Prin metoda contextuală putem analiza comparativ gândirea și opera anumitor Părinți ai Bisericii;

c) Prin metoda contextuală putem analiza comparativ teologia unor Părinți ai Bisericii cu autori păgâni sau eretici care au viețuit în același context și care s-au situat în afara limitelor Tradiției patristice (ex. Sfântul Atanasie și arianismul; Sf. Grigorie de Nyssa și Eunomie; Sf. Ioan Damaschin și islamul);

[48] Pr. Ioan Ică, Diac. Ioan I. Ică jr., „Înnoirea în teologia ortodoxă contemporană: sens, probleme, dimensiuni", *în Karl Christian* Felmy, *Dogmatica experienței eclesiale*, Ed. Deisis, Sibiu, 1999, p. 29.

d) Prin metoda contextuală putem să distingem între ceea ce are valoare nepieritoare în Tradiția patristică și valoare limitată la un anumit context (ex. unele aspecte din *Hexaemeronul* Sf. Vasile cel Mare sunt depășite de științele actuale, altele pot inspira științele actuale)[49].

În folosirea metodei contextuale este necesar să ținem cont de faptul că Evanghelia și cultura nu sunt separate, dar nici nu se confundă. Evanghelia se exprimă într-un anumit context istoric, făcând apel la cultura acelui context, în timp ce cultura fiecărui context istoric este pusă, prin Evanghelie, în relaționare strânsă cu cultura universală și cu posibilitățile ei transcendente pentru a rămâne și dincolo de moarte. Urmând ca model pe Hristos, Părinții Bisericii au pus în valoare cel puțin două coordonate esențiale în acest sens: pe de o parte, au evitat adaptarea mesajului Evangheliei lui Hristos la cultura vremii, iar pe de altă parte s-au folosit selectiv de valorile contextului cultural în care au mărturisit. În primul caz nu au rămas cantonați, nici robi unui anumit context cultural, ci au deschis localul spre universal, iar în al doilea caz au arătat că, din perspectiva Revelației, pot să realizeze o distincție în interiorul culturii lumii și, implicit, o decantare și separare între ceea ce este luminos și ceea ce este întunecat.

Părinții Bisericii nu au făcut abstracție de cultura vremii lor. Dimpotrivă, i-au identificat aspectele pozitive, din perspectiva Revelației, și le-au valorificat din perspectiva credinței și vieții Bisericii. Dacă în vremea Părinților Bisericii vorbim despre o cultură păgână, astăzi vorbim despre o cultură ce poartă în ea semnele unui tot mai pronunțat neopăgânism. Prin urmare, nici creștinii secolului al XXI-lea nu pot face abstracție de cultura vremii lor – chiar dacă aceasta se manifestă, de multe ori, contrar datelor Revelației – ci trebuie să o valorifice în potențele ei deschise spre adevărul mântuitor prezent în Biserică, delimitându-se de aspectele ei imorale. În acest sens, trebuie să afirmăm nu numai valoarea rațiunii pentru teologie, ci și valoarea unor aspecte ale culturii actuale pentru teologie. Totodată, avem convingerea că, prin

[49] † HILARION ALFEYEV, „Moștenirea patristică și modernitatea", în: *Revista Teologică*, 2/2007.

teologie, cultura poate dobândi noi orizonturi, evitând o seamă de derapaje și reducționisme care au caracterizat cultura modernă și cea postmodernă, de-a lungul vremii. Astfel, metoda contextuală a Părinților nu a însemnat o scufundare a datelor de lumină a Revelației într-un context istoric anume, ci interpretarea și discernerea oricărui context istoric din perspectiva Revelației și a adevărului ei nepieritor.

4. Teologia Dogmatică Ortodoxă în context interdisciplinar: raportul cu celelalte discipline teologice și raportul cu filosofia și știința

4.1. Raportul cu celelalte discipline teologice

Teologii dogmatiști contemporani subliniază tot mai accentuat revenirea la o viziune unitară asupra dogmelor și a Teologiei Dogmatice ca disciplină teologică. Dacă pentru recuperarea acestei viziuni unitare este nevoie de afirmarea unității dogmă – spiritualitate – cult, pentru exprimarea cât mai completă a conținutului Teologiei Dogmatice Ortodoxe de astăzi este nevoie de o profundă inter-relaționare a Dogmaticii cu Spiritualitatea ortodoxă (Ascetica și Mistica) și cu Teologia Liturgică, mai ales în ceea ce privește conținutul imnografic al cultului și experiența duhovnicească a Părinților. Reflexia teologică s-a fundamentat întotdeauna, în Răsărit, pe Tradiția vie a Bisericii, pe Liturghia ei. În Ortodoxie, dogma nu este separată de spiritualitate și de cult, ci este privită într-o unitate indisolubilă cu spiritualitatea și cultul Bisericii, dogma iradiind implicații ontologice, personal-comunitare și experimentale profunde. Dogma este înțeleasă ca *viață* și nu ca un simplu concept rigid, ermetic și distant-abstract care ar duce la dogmatism, la ideologie. În teologia patristică dogmele nu sunt văzute ca simple concepte intelectuale, ci ca adevăruri de credință întrupate, adevăruri care, în conștiința eclesială a creștinilor, sunt întotdeauna centrate în spiritualitatea și cultul Bisericii. Dacă dogma este separată de cult și spiritualitate, ea devine o simplă construcție intelectual-subiectivă, un

concept de metafizică prin care gânditorul se raportează reducționist la Taina divină personală, iar dacă cultul este separat de dogmă, devine un ansamblu de ritualuri supuse formalismului și subiectivismului uman. Ortodoxia a experimentat „divorțul" dintre *lex credendi* și *lex orandi* în timpul „captivității vestice" a teologiei, când a avut loc o „pseudomorfoză" (George Florovsky) a gândirii teologice răsăritene după formulele de gândire apusene, catolice și protestante, însă nu a fost afectată în fondul credinței și mărturisirii ei, fără a mai putea reveni la izvoarele autentice ale vieții ei, fapt ce s-a și întâmplat în cadrul sintezei neopatristice.

Există un raport foarte special al Teologiei Dogmatice cu Apologetica. Părinții Bisericii și-au ancorat puternic mărturisirea lor în experiența Bisericii, exprimând un raport corect al Evangheliei cu cultura profană a timpului lor, cultură pe care au asumat-o selectiv și constructiv. Delimitarea de formele idolatre și eretice ale culturii profane antice s-a realizat pe temeiul Revelației, prezent în interiorul experienței Bisericii. Prin urmare, Apologetica nu reprezintă pentru Dogmatică o propedeutică, ci un *mod* de a exprima dogmele într-un context multicultural, dominat de ideologii și concepții de viață secularizate și desacralizate. Dogmatica are nevoie de Apologetică pentru a fi transmisă în aspectele ei esențiale, în interiorul dialogului dintre teologie și cultura fiecărei epoci. Noi nu facem apologia a ceva trecător, o apologie în vederea ameliorării unor condiții de trai în lume, ci o apologie pentru recuperarea oamenilor pentru Împărăția lui Dumnezeu. Or, conținutul acestei apologii este dogmatic, eclesial, sacramental-experimental, în conformitate cu Sfânta Scriptură.

Teologia Dogmatică este într-un raport strâns cu Misiologia și cu Pastorala. Misiunea Bisericii în lume are un fundament dogmatic centrat în triadologie și hristologie. Conținutul misiunii Bisericii este dogmatic, se fundamentează pe dogmele Bisericii. În cadrul misiunii și pastorației Bisericii se transmite același Hristos, prezent în Scripturi, în dogme și în întreaga Tradiție duhovnicească și experimentală a Bisericii. Prin misiune și pastorație, Hristos proclamat în dogme, după Scripturi, și odată experimentat în Biserică și în Taine ajunge în inima omului din diferitele contexte istorice, socio-culturale ale lumii. Teologia Dogmatică,

prin perspectivele pe care le deschid Misiologia și Pastorala, ajunge sa fie mai bine asimilată în mesajul ei esențial în conștiința colectivă a lumii.

Există un strâns raport între Teologia Dogmatică și disciplinele biblice, Vechiul și Noul Testament. Textul biblic nu numai certifică dogmele, ci, în primul rând, stă la temelia formulării și proclamării lor, așa încât Teologia Dogmatică are nevoie, pentru aprofundarea conținutului ei, de exegeza biblică integrată în Tradiția patristică a Bisericii.

De asemenea, există un raport important între Teologia Dogmatică și disciplinele istorice. Încă de la început trebuie să afirmăm raportul special dintre Teologia Dogmatică și Patrologie, dar și dintre Teologia Dogmatică și Istoria Bisericii Universale și Istoria Bisericii Ortodoxe Române, pentru elaborarea unei viziuni unitare asupra proclamării dogmelor și dezvoltării și aprofundării Dogmaticii Ortodoxe în context istoric. Disciplinele istorice ajută pe teologul dogmatist să sesizeze date esențiale privind istoria dogmelor și istoria Dogmaticii Ortodoxe în decursul timpului.

Problema *interdisciplinarității* rămâne marea provocare pentru fiecare domeniu de cercetare actual. Prin urmare, nici teologia nu va putea face abstracție de acest demers care are menirea să ofere o imagine cât mai completă și mai autentică despre o anume problematică aflată în cercetare. Teologia Dogmatică Ortodoxă rămâne deschisă nu numai spre rădăcinile ei biblice sau revelate, spre construcția unei viziuni misionare și pastorale-eclesiale solide sau spre afirmarea propriului tezaur în cadrul dialogului ecumenic, ci și spre asumarea metodei patristice de prezentare a ethosului Bisericii și citirea contextuală a Părinților și aprofundarea mesajului lor în context contemporan.

4.2. Raportul cu filosofia și știința

Metoda Teologiei Dogmatice Ortodoxe are și un caracter paradoxal, fapt ce nu o împiedică să construiască – prin reprezentanții ei – un dialog creator cu filosofia și știința. Părinții Bisericii au demonstrat viabilitatea acestei metode selective și paradoxale în vremea lor și au reușit să valorifice din perspectiva și după criteriile Revelației, aspectele pozitive

ale filosofiei și științei din vremea lor. Această provocare, a relaționării viziunii dogmatice a Bisericii asupra sensului lumii cu unele aspecte pozitive asupra lumii și omului din filosofie și știință, rămâne în fiecare epocă istorică.

Viziunea despre om și lume, pe care știința o dezvoltă în epoca modernă, are uneori un impact uriaș și devastator asupra vieții omului în societate, asupra raportului omului cu Dumnezeu, cu semenii și cu cosmosul. Potrivit acestei viziuni, motorul societății nu mai este religia - considerată în multe medii obscurantistă ori anacronică -, ci știința care încet, încet reduce și filosofia la tăcere, marginalizând-o în ceea ce privește relevanța impactului ei social. În modernitate are loc nu numai o mutație a centrului de gravitație de la Dumnezeu la om și de la transcendent la imanent, ci și o adevărată organizare și restructurare a imanentului, având pe om în centrul lui, o umanitate sufocată și robită de tehnică, de mașină și mai apoi de informație. Această restructurare antropocentrică înseamnă o ruptură treptată a imanentului de transcendent, a secularului de religie, a publicului de privat, religia în manifestarea sa publică nemaiavând forța să orienteze societatea, în ansamblul ei, înspre o viziune teocentrică. Procesul secularizării omului, început cu mult timp înainte de epoca modernă, ajunge la exprimarea sa culminantă în modernitate și continuă în postmodernitate, îmbrăcând forme imprevizibile, nihiliste, hiper-individualiste și dezumanizante.

Cu toate acestea, realitatea complexă a lumii, care se deschide minții noastre ca o realitate antinomică, dezminte reducționismul scientist care reducea realitatea lumii doar la ceea ce rațiunea umană, în aspectul ei formal, poate cuprinde.

Viziunea paradoxală asupra omului și a cosmosului a fost o constantă în Răsăritul creștin și această viziune este specifică Revelației, datelor ei care, fiind înlocuite, în Apus, cu datele filosofiei aristotelice cu pretenții de absolut, a iscat conflictul cu modernitatea, conflictul dintre teologia apuseană și știința iluministă din care știința a ieșit biruitoare în conștiința colectivă a lumii. Însă insuficiența majoră a științei pozitiviste, în lumea modernă, a constat în metoda ei reducționistă și unilaterală, care a blocat cunoașterea doar la nivelul celor „văzute", neînțelegând și

nepătrunzând, astfel, paradoxul creației, a celor văzute și nevăzute, pe care știința cuantică l-a întrezărit și continuă să-l cerceteze. Deși această perspectivă deschisă de fizica modernă poate fi suspectată de panteism, totuși ea este revolută pentru relația dintre știință și teologie, rațiune și spiritualitate, din ultimele secole, arătând necesitatea abordării realității nu numai pe cale pur rațională, ci și duhovnicească, spirituală. Putem, astfel, observa cum știința începe să „coabiteze" tot mai mult cu doctrinele mistice orientale, câștigând aspectul unei noi forme de mitologie. Cu alte cuvinte, ceea ce altădată era desconsiderat și repudiat, acum devine parte a demersului științific.

Schimbarea de paradigmă în știința secolului al XX-lea o apropie mai mult pe aceasta de realitățile teologiei răsăritene mărturisite în dogmele Bisericii. În Dogmatica Ortodoxă întâlnim *paradoxul* în gnoseologie, cosmologie, antropologie, triadologie, hristologie, eclesiologie și viața sacramentală a Bisericii, brăzdată de relația apofatic-catafatic.

Natura cunoașterii nu este exclusiv divină, nici exclusiv umană, ci *divino-umană*, și această perspectivă a fost desăvârșită în Hristos. Această concluzie permite depășirea aspectului reducționist al metodei științifice, prin deschiderea acesteia spre o realitate mai cuprinzătoare, iar această deschidere arată omului că nu există prin sine însuși și, implicit, nici nu se poate cunoaște prin sine însuși, ci Dumnezeu este originea, centrul și scopul său și orice cunoaștere nu poate face abstracție de aceasta. De aceea, omul este nu numai raționalitate, ci și taină și nu este numai taină, ci și raționalitate, potrivit structurii sale creaturale. Omul este nevoit să înțeleagă că nu raționalitatea explică taina, ci taina este cea care cuprinde și ne arată sensul raționalității. Raționalitatea ne trimite la taină și prin intermediul ei putem să exprimăm câte puțin din măreția tainei. Taina se cere experiată și apoi exprimată, atât cât ne este posibil, prin intermediul capacităților noastre raționale și de comunicare. În acest sens, taina se adresează raționalității omului, invitându-l pe acesta să descopere iubirea ei pentru el și pentru întreaga creație destinată transfigurării.

Prin relația echilibrată dintre dogmă, rațiune și spiritualitate, Teologia Ortodoxă evită atât „apofatismul total", cât și exacerbarea și

autonomizarea rațiunii, privind într-o unitate neconfundată teologia și iconomia, creația și mântuirea, eshatologia și istoria, și facilitând, dincolo de orice dualisme, întâlnirea personală dintre Dumnezeu și om, în lume, într-o dinamică continuă spre eshaton[50]. Pe coordonatele acestei gândiri plasează Teologia Ortodoxă relația dintre cultură și dogmă, care își găsește modelul suprem în exprimarea *dogmei hristologice* de la Calcedon. Nu este permisă nici o confuzie între cultură și dogmă, după model monofizit, dar nici o separare a culturii de dogmă, după model nestorian. Dacă monofizismul cultural anulează transcendența credinței și revelația, monofizismul dogmei anulează integralitatea omului și a cosmosului, primul dotat cu rațiune, cel de-al doilea cu raționalitate. Între credință și cultură este nevoie să se descopere raportul asumat de secole în Răsăritul creștin după modelul Persoanei lui Hristos, în Care umanitatea a fost enipostaziată și transfigurată în Ipostasul divin al Logosului, unindu-se astfel cu divinitatea în mod *neîmpărțit*, *nedespărțit*, *neamestecat*, *neschimbat*.

Prin aceasta, știința afirmă, de fapt, ceea ce în spiritualitatea Răsăritului creștin reprezintă o dimensiune specifică, adică posibilitatea materiei de a fi spiritualizată, transfigurată în lumină. Dogmatiștii ortodocși români au afirmat, în diverse moduri, capacitatea teologiei de a statua un dialog constructiv cu filosofia și știința actuale. Depășind dualismul gândirii antice, teologia răsăriteană a afirmat că spiritul este interior materiei (Pr. Dumitru Popescu), transfigurând materia care nu este, în ultimă instanță, decât concentrare de energie, lumină, în Ortodoxie vorbindu-se despre taina materiei transfigurate (Pr. Dumitru Stăniloae). Știința actuală este pe punctul de a mărturisi acest adevăr prin starea de complementaritate dintre aspectul de particulă și cel de undă, care pune capăt dualismului cartezian materie-spirit (Adrian Lemeni). Și materia și spiritul, ca și corpusculul și unda sunt elementele complementare ale aceleiași realități. După cum nu există separație între corpuscul și undă, ci doar distincție, așa nu există separație între spirit și materie, ci doar distincție.

[50] A se vedea Pr. Cristinel IOJA, *Rațiune și mistică în Teologia Ortodoxă*, Ed. Universității *Aurel Vlaicu*, Arad, 2008, pp. 130 ș.u.

Desigur, pentru o înțelegere autentică a acestor realități cosmologice și antropologice, dincolo de orice formă de panteism, este nevoie de dimensiunea duhovnicească a Teologiei Răsăritene, care afirmă cu putere posibilitatea transfigurării omului și a cosmosului în lumina harică a lui Hristos, în Duhul Sfânt (Pr. Ștefan Buchiu, Pr. Sterea Tache). Astfel, universul în care trăim devine din ce în ce mai puțin „natural", el nemaifiind comparabil cu o mașină imensă, inertă, ci mai degrabă cu o *gândire vastă*. Această realitate nu înseamnă că lumea naturală este anulată sau că nu are valoare, ci înseamnă că nu are valoare în sens autonom, fără raportare la Creatorul ei, Care este prezent în ea prin energiile divine necreate, spre a o transfigura în lumina lui Hristos, iar filosofia, știința și cultura, în general, au aceeași chemare spre transfigurare.

Dogmatica și Spiritualitatea răsăritene afirmă cu tărie că mântuirea omului nu se realizează trecând peste relația omului cu cosmosul, ci tocmai prin intermediul acestei relații, în cadrul cosmic de unde Dumnezeu nu lipsește. De aceea, lumea este destinată transfigurării ei prin omul sfânt, care stă în relație de iubire și de ascultare față de Dumnezeu. Teologia Ortodoxă subliniază faptul că transfigurarea lumii prin om nu înseamnă doar o simplă chemare, ci reprezintă o vocație care este dotată, în vederea realizării ei, cu toate darurile și dimensiunile compatibile realizării unei astfel de vocații. Altfel spus, lumea are o structură rațională internă, care se cere descoperită de către om, dotat și el cu rațiune, după chipul Rațiunii divine prezente, prin raționalitatea creației, în întreg universul. Răspunsul pe care Părinții îl dau, referitor la structura materiei, este profetic în raport cu cercetările științifice ale secolului al XX-lea (Pr. Dumitru Popescu). Altfel spus, ceea ce Părinții au afirmat, știința contemporană întărește, ceea ce Părinții au mărturisit, referitor la structura internă a cosmosului, știința contemporană descoperă și confirmă. Imaginea universului, din perspectiva științei contemporane, se apropie de imaginea universului din gândirea răsăriteană, știința contemporană întâlnindu-se, în unele aspecte, cu marii Părinți ai Bisericii – Sf. Atanasie cel Mare, Sf. Vasile cel Mare, Sf. Grigorie de Nyssa, Sf. Maxim Mărturisitorul, Sf. Simeon Noul Teolog, Sf. Grigorie Palama – care au depășit și ei, la vremea lor, dualismul filosofiei

antice, pentru a scoate în evidență raționalitatea creației și posibilitatea transfigurării materiei în lumină. Acest fapt scoate în evidență nu numai dimensiunea profetică a teologiei, în raport cu știința contemporană și depășirea științei de factură mecanicistă, deterministă și a-spirituală, ci și posibilitatea susținerii unui dialog deschis și temeinic al dogmatiștilor cu știința contemporană.

Iată cât de importantă este viziunea integrală a cosmologiei și antropologiei răsăritene pentru construirea unei viziuni complete și autentice asupra omului și sensului existenței sale de către științele lumii contemporane, care continuă să facă abstracție de ea. Omul, în modernitate, a pierdut perspectiva spirituală a propriei persoane și a cosmosului, intrând într-un amplu proces de de-spiritualizare a materiei, atât la nivelul trupului, înțeles ca obiect, cât și a cosmosului, înțeles mecanicist, ca o uriașă mașină.

Taina omului și a creației în care el viețuiește se descoperă prin relația directă a celui dintâi cu Creatorul său. În procesul cunoașterii omul trebuie să aibă în vedere o sinteză echilibrată, între aspectul catafatic și aspectul apofatic al realității, fie că este vorba de dimensiunea antropologică sau de dimensiunea cosmologică a realității. Numai ținând împreună aceste două aspecte pe care le întâlnim la toate nivelurile existenței, ele deosebindu-se doar în ceea ce privește profunzimea și modul de cunoaștere, vom putea renunța la abordări unilaterale, înțelegând totodată atât creația, cât și omul, nu numai în aspectul lor rațional, analitic, material, ci mai ales în dimensiunea lor teonomă, mistică, tainică[51]. Această perspectivă are o importanță crucială pentru echilibrul omului în lume, pentru modul în care omul înțelege să se raporteze la lume, la bunurile ei și la cei de lângă el. Fără o asemenea perspectivă, omul fie va întrupa în viața lui o atitudine abuzivă față de lume, fundamentată pe rațiunea lui autonomă și auto-suficientă, fie va întrupa în viața lui o atitudine care va nega lumea, societatea, istoria, economia, fundamentându-se tot pe rațiunea lui autonomă, întunecată de patimi.

---

[51] Pr. Cristinel Ioja, *Rațiune și mistică...*, pp. 317-318.

Știința, prin reprezentanții ei, poate intui și mărturisi existența tainei, însă nu se va putea împărtăși niciodată de deplinătatea Adevărului Care este propriu Revelației. De aceea, nu trebuie să cădem pradă ispitei de a face religia dependentă de știință, oricâte argumente pozitive ar aduce știința în favoarea religiei, ci religia trebuie să se folosească de aceste argumente exprimate de știință, în favoarea ei, cu discernământ și libertate (Adrian Lemeni). Dincolo de argumentele pozitive pe care știința le aduce în favoarea religiei, trebuie să afirmăm faptul că religia nu are nevoie și nu a avut niciodată nevoie de vreo justificare științifică. Dacă această justificare există, este pentru că și oamenii de știință descoperă „urmele" lui Dumnezeu în creație, însă religia nu se fundamentează pe această justificare, ci pe Revelație.

Astfel, teologia nu are nevoie de teoriile științifice, în sensul unei justificări, ea având la baza demersului și mărturisirii ei Revelația, însă teologia are nevoie să nu ajungă la un conflict ideologic cu știința și pentru aceasta este nevoie de o relaționare, pentru o viziune integrală asupra sensului creației – om și cosmos – având în vedere că știința autentică confirmă datele Revelației.

Problema fundamentală la care asistăm astăzi este următoarea: știința modernă, după secole de raționalism și suficiență, este nevoită, datorită descoperirilor sale, să redescopere limbajul antinomic, pe care însăși realitatea îl cuprinde și propune, limbaj propriu și Dogmaticii Ortodoxe. Această realitate, care se descoperă înaintea „ochilor" științei, invită rațiunea autosuficientă la o deschidere, tocmai în încercarea de a se realiza compatibilitatea dintre mijlocul de cunoaștere și obiectul de cunoscut. Totuși, dincolo de aceste deschideri realizate la nivelul științei contemporane, Teologia Ortodoxă mărturisește că o cunoaștere autentică nu se realizează decât prin intermediul tuturor potențialităților firii umane, care sunt sintetizate în ceea ce noi numim *persoană* și implică, pe lângă credință și iubire, și coborârea minții în inimă, persoana umană stând în comuniune cu Persoana divină sau cu Persoanele divine în har și cu celelalte persoane umane în spațiul creat și în Biserică.

Prin urmare, Dogmatica Ortodoxă rămâne deschisă descoperirilor științifice și filosofiei, asumând selectiv și constructiv aspecte ale acestora

și oferind o viziune paradoxală, echilibrată asupra omului și cosmosului, precum și o metodă conformă cu adâncul de taină al existenței noastre, în căutarea căruia filosofia și știința sunt angajate.

5. Caracterul paradoxal al dogmelor ca adevăruri revelate, păstrate și explicitate de Biserică

Unitatea dogmă - spiritualitate - cult își găsește aplicabilitatea maximă în viețile sfinților, prin integrarea lor deplină în viața divino-umană al Bisericii. Plecând de la această organicitate dintre dogmă-spiritualitate-cult, dogma nu apare, în istoria și viața Bisericii, ca un simplu decret rigid și abstract al vreunui sinod ecumenic, ci apare ca o realitate revelată, un „conținut de viață", un ferment al Împărăției lui Dumnezeu prin care se definește și exprimă viața unei comunități fundamentată pe datele Revelației, iar teologia care interpretează dogma nu poate fi ruptă, nici ea, de viața pe care dogma o propune și o cultivă în sânul comunității eclesiale. În acest sens, dogmele au legătură cu realitatea, cu viața, fiind lucruri (πραγματα), nu simple cuvinte[52].

a) *Dogmele ca adevăruri revelate necesare pentru mântuire.* Pentru Tradiția Răsăritului creștin, dogmele nu sunt expresia experiențelor religioase individualiste și exterioare, ci sunt expresia Revelației și a precizării aspectelor ei în cadrul Bisericii, ele stând la temelia vieții creștinului în comuniune cu Dumnezeu și cu semenii, la temelia identității sale eclesiale și a dinamismului său spre Împărăția lui Dumnezeu. Dogmele sunt necesare pentru mântuire întrucât ele exprimă pe Hristos în lucrarea Lui mântuitoare. Această comuniune pe care noi o adâncim cu Hristos în dogme, fiind strâns relaționată cu spiritualitatea și cultul Bisericii, deschide în ființa noastră orizontul nemărginit al sfințeniei ca dar al lui Hristos, făcut nouă în Duhul. În dogme Biserica nu definește „conținuturi noi", ci pe Același Hristos după Scripturi, pe care L-au prorocit Prorocii și L-au propovăduit Apostolii, pe Același Hristos întru

[52] N. MATSOUKAS, *Istoria filosofiei bizantine*, p. 36.

Care a culminat Revelația Treimii. Înțeleasă în această perspectivă, dogma, în Răsăritul creștin, nu poate fi identificată nici cu dogmatismul, nici cu ideologia, nici cu o legiferare exterioară și, eventual, abuzivă a vreunui sinod ecumenic, așa cum încearcă unii să afirme. Textele liturgice ilustrează strânsa relaționare dintre dogmă, Scriptură, doxologie și experiență în viața și gândirea eclesială a Părinților, precum și modul sobornicesc în care aceștia au viețuit și mărturisit în unitate cu Prorocii și Apostolii.

b) *Dogmele sunt păstrate, formulate, propovăduite și explicitate de Biserică.* Biserica – spune Părintele Dumitru Stăniloae – trăiește presiunea prezenței lucrătoare a lui Hristos, cum au experimentat și prorocii și poporul Israel presiunea actelor de revelare a lui Dumnezeu. Prin această presiune nu li se comunică mereu ceva esențial nou, ci bogăția nesfârșită a Aceluiași Hristos în Care este concentrată și încheiată toată Revelația. Prin urmare, păstrarea, propovăduirea, aplicarea și fructificarea dogmelor, în Biserică, sunt mărturia experienței aceleași presiuni a Revelației integrale concentrate în Hristos. De aceea, Biserica este mediul de persistență a Revelației în eficiența ei, Revelația primind astfel un aspect bisericesc, dogmele ei devenind expresiile sau dogmele Bisericii[53].

c) *Caracterul paradoxal al formulelor dogmatice.* Gândirea Părinților, logică și sistematică, este mereu combinată cu o gândire paradoxală și apofatică, deschisă spre taină, ca plenitudine inepuizabilă de cunoaștere. Formulele dogmatice cuprind în ele aspecte antinomice esențiale ale realității. Astfel, în cazul ereziilor, în loc ca rațiunea să fie deschisă spre o realitate mai cuprinzătoare, prin raționalizarea tainei, se realiza un reducționism care nu numai că relativiza taina, ci o și deposeda de viață, de paradoxul existenței. Distincțiile și antinomiile din triadologie, hristologie și până în antropologie și cosmologie nu pot fi surprinse, în adâncul lor, numai prin calea rațională a cunoașterii, care le-ar împărți punând accentul când pe un aspect când pe altul, neputându-le concepe împreună, în mod paradoxal. Părinții Bisericii, printr-o cunoaștere

[53] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 55.

integratoare, care nu exclude și nu separă nici rațiunea, nici taina, au reușit să proclame în dogme pe Același Hristos după Scripturi, mărturisit de Sfinții Apostoli. Prin prezența paradoxurilor nu avem de a face cu o cunoaștere irațională, în sensul de întunecime, neștiință, absență, ci avem de a face cu o cunoaștere supra-rațională, care depășește rațiunea, dar nu o anulează, cu o cunoaștere ca teologie a prezenței.

Toate aceste confuzii și separatisme, prezente atât în cadrul ereziilor, cât și într-o parte a teologiei apusene, nu sunt altceva decât consecințe ale înțelegerii distorsionate a teologiei Logosului. Astfel, în ceea ce privește hristologia, teologia patristică a susținut că umanitatea a fost enipostaziată în Ipostasul preexistent al Logosului, cele două firi – divină și umană – și cele două voințe și energii specifice celor două firi fiind unite în Persoana lui Hristos, în mod „neîmpărțit, nedespărțit, neamestecat și neschimbat". Sf. Maxim Mărturisitorul afirmă că Hristos „a devenit cu atât mai comprehensibil prin Întrupare, cu cât S-a arătat prin ea mai necuprins"[54]. Această exprimare paradoxală arată, pe de o parte, că prin Întrupare Fiul lui Dumnezeu S-a acoperit de trup și, pe de altă parte, că S-a făcut „străveziu" prin trup. Această transparență a dumnezeirii prin trup s-a realizat întrucât Hristos a biruit afectele firii omenești ridicând-o la spiritualizare. Cu toate acestea, supraființialitatea divină își păstrează în „arătare ascunsul", în „cuvânt negrăitul" și în „coborârea în ființă (substanțializare) supraființialitatea"[55]. Astfel, Fiul, coborând în ființă, S-a făcut ființă mai presus de ființă, întrucât a depășit legile naturale (a venit în lume fără sămânța din bărbat), consecința fiind nașterea suprafirească din Fecioară. Prin Fecioara Maria sunt puse în evidență „cele ce se contrazic și nu se amestecă". În ce sens? Fecioara Maria este și *Fecioară* și *Maică*, „înnoind firea prin întâlnirea celor opuse" întrucât „fecioria și nașterea sunt din cele ce se opun, neputând cineva născoci prin fire o împreunare a lor"[56]. Astfel, Hristos, prin

---

[54] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, II, 5 a, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2006, p. 79.

[55] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, II, 5 a, p. 80.

[56] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, II, 5 d, p. 83.

Întrupare, *a respectat rațiunea firii omenești* însă a înnoit modul venirii ei la existență.

Putem observa paradoxurile care nu puteau fi înțelese doar prin rațiunea umană, depășind-o pe aceasta, ci puteau fi înțelese prin credință, printr-o abordare apofatică și duhovnicească, în care și rațiunea are rolul ei. Potrivit Revelației divine, Dumnezeu și omul nu se opun unul altuia, ci se unesc desăvârșit în mod nedespărțit, neîmpărțit, neamestecat și neschimbat, în Iisus Hristos. Aceste patru atribute devin model al modului unirii în chip paradoxal a rațiunii cu taina, determinând cu mare precizie raporturile dintre Biserică și lume, dintre Biserică și istorie, dintre Biserică și cultură. Iisus Hristos este Dumnezeul-Om, este măsură a toate și în El și prin El se poate răspunde la toate exigențele, întrebările și nevoile spiritului omenesc, El fiind și criteriul după care putem limpezi „controversata" relație dintre rațiune și taină. Nici instalarea în istorie, în sensul istoricismului rupt de eshatologie, nici desprinderea de istorie sau anularea istoriei, în sensul hipereshatologismului, ci toate trebuie privite din perspectiva Întrupării, Jertfei, Învierii și Înălțării lui Hristos-Logosul Întrupat.

d) *Caracterul inter-relațional al dogmelor, centrat în Persoana lui Hristos.* Dogmele Bisericii constituie un sistem spiritual unitar. Acest sistem însă nu este alcătuit din principii abstracte, ci „este unitatea vie a lui Hristos, Persoana în Care este unită și Care unește Dumnezeirea și creația"[57]. Accentul cade nu pe sistem, înțeles în sens abstract, ci pe viața înțeleasă ca și comuniune a omului cu Dumnezeu în Hristos.

> „Dogmele creștine alcătuiesc o unitate, deosebită de orice alt sistem unitar, atât prin faptul că țin în fața credinciosului o perspectivă de dezvoltare infinită, adică adevărata mântuire, cât și prin faptul că puterea pentru ea și perspectiva ei este dată real în Hristos, Persoana divină, Care este în același timp și omul aflat în comuniunea cu infinitatea dumnezeiască. De fapt, în Hristos este concentrat și realizat integral tot ceea ce este exprimat în dogmele creștine [...]. Dogmele creștine

[57] Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 56.

nu sunt un sistem de învățături, finit în perspectiva lui și dependent de om în realizarea lui limitată, ci tălmăcirea realității lui Hristos, în curs de extindere în oameni. Ca atare, ele exprimă Revelația cea mai evidentă, pentru că Hristos presează ca realitate divino-umană perfectă cu iubirea și cu puterea Lui asupra noastră. Hristos este astfel dogma vie, atotcuprinzătoare și lucrătoare a întregii mântuiri"[58].

Atât Părintele Dumitru Stăniloae, cât și Părintele Justin Popovici, dar și Părintele Dumitru Popescu pun la baza sistemului dogmatic exprimat în *Dogmaticile* lor Persoana lui Iisus Hristos, Dumnezeul-Om, Logosul Întrupat Creator, Mântuitor, Judecător. Din aceste *Dogmatici* transpare, cu prisosință, caracterul inter-relațional al dogmelor, în sensul în care viziunea exprimată concentrează în jurul Persoanei lui Hristos toate celelalte aspecte ale dogmaticii, în mod inter-relațional, fiecare capitol cuprinzând, ca într-un mănunchi, elemente ce țin deodată de gnoseologie, antropologie, cosmologie, soteriologie și eshatologie sau triadologie. În aceste *Dogmatici*, autorii nu uită faptul că întreaga operă a lui Hristos pornește din Treime pentru a aduce pe oameni în comuniune cu Treimea. De aceea, cele două dogme fundamentale ale Bisericii – treimea și doimea – prezentate în cadrul triadologiei și hristologiei, iradiază implicații esențiale în toate compartimentele Dogmaticii Ortodoxe, acestea regăsindu-se din gnoseologie până în eclesiologie și eshatologie.

5.1. Caracterul formulelor dogmatice. Teologia ca explicare și aprofundare a dogmelor Bisericii

Prin teologie, Biserica pune în lumină, permanent, conținutul nesfârșit al dogmelor în viața și conștiința credincioșilor. Dar dogmele, deși sunt finite în forma lor, fiind formule concise, au un conținut infinit, care se cere mereu pus în lumină. Caracterul finit al formulelor dogmatice nu contrazice conținutul lor infinit, ci-l asigură. Teologia, care explicitează conținutul infinit din cadrul formulelor precise ale dogmelor, este o

[58] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 57.

expresie lărgită a acelor dogme. Între dogme și învățătura Bisericii este, pe de o parte, o identitate de fond, pe de alta, o distincție de formă. Învățătura de credință ține, pe de o parte, organic de dogme, fiind conținutul explicat al dogmelor, dar, pe de altă parte, învățătura nu s-a definit oficial prin Sinoadele Ecumenice sau consensul sinoadelor locale, ci rămâne învățătură în sens larg. Învățătura are autoritate în Tradiția bisericească, deși nu are autoritatea pe care o au definițiile dogmatice și punctele de credință asupra cărora s-au exprimat oficial sinoadele locale în consens. Cu toate acestea, nu toată teologia devine învățătură bisericească, ci numai aceea pe care o asumă Biserica, în consens unanim, ceea ce rămâne permanent din gândirea membrilor Bisericii. Prin urmare, trebuie să facem distincție între *formulele dogmatice*, învățătura bisericească și *teologie*[59].

Părintele Dumitru Stăniloae arată că *teologia* trebuie să fie ca Biserica: *apostolică*, *contemporană* și *profetic-eshatologică*, iar pentru aceasta este nevoie ca teologia să stea în strânsă intimitate cu viața de rugăciune și de slujire a Bisericii, pentru a adânci și a înviora această slujire și a înainta cu Biserica spre Împărăția lui Dumnezeu. Fără aceasta, Biserica poate deveni formalistă în slujirea ei, iar teologia rece și individualistă[60]. Astfel, dacă nu există această legătură intimă dintre teologie, teolog și cultul liturgic al Bisericii, dacă nu există o experiere a credinței în mediul eclesial, teologul, și nu numai, riscă să *confecționeze* o credință și un mesaj care, în cele din urmă, naște idoli. În acest sens, credința ca manifestare ontologică și relație iubitoare între Dumnezeu și om în Biserică, poate fi înlocuită cu credința într-un anumit sistem teologic care, în starea unei vieți înstrăinate de dimensiunea eclesială a existenței, duce la idolatrizarea conceptelor despre Dumnezeu. Această maladie a idolatrizării conceptelor ne aruncă în marea eroare de a recunoaște drept Dumnezeu ceea ce nu este decât un produs al minții noastre despre Dumnezeu sau, în cel mai fericit caz, la o vorbire *despre* Dumnezeu, stând în afara lui Dumnezeu și neavând nicio părtășie de viață cu El.

---

[59] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, pp. 67-70.
[60] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, pp. 72-75.

Diadoh al Foticeii arată că „nimic nu este mai sărac decât cugetarea care, stând afară de Dumnezeu, filosofează despre Dumnezeu"[61]. Trebuie să înțelegem că teologia nu este separată de Biserică, ci se exprimă în și prin Biserică. La fel, teologul nu trebuie să fie rupt de viața de rugăciune și liturgică a Bisericii, de viața cultică și de realismul sacramental al Bisericii care dă consistență și autenticitate discursului teologic.

„Să ne străduim să punem în sufletele noastre învățăturile cele sănătoase și odată cu asta să ducem și viață curată, pentru ca și viața să dea mărturie de dogmele noastre, dar și dogmele să ne arate viața vrednică de credință. Nu avem niciun folos dacă dogmele ne sunt drepte, dar viața stricată; și iarăși nici nu putem câștiga ceva de folos pentru mântuirea noastră dacă avem viață curată, dar nu ținem seamă de dogme [...]. Tot așa și creștinului nu-i sunt de nici un folos dogmele drepte, dacă viața lui este stricată. De aceea și Hristos fericește pe cei ce au și viața curată și dogmele drepte zicând: «Fericit cel ce face și învață»"[62].

În ceea ce privește riscul înstrăinării teologiei academice de omul contemporan, aceasta trebuie să fie permanent bisericească, pastorală, misionară, apologetică, cu implicații în parohiile ortodoxe și în compartimentele sociale ale lumii, racordându-se la exigențele timpului în care trăim și oferind lumii un răspuns creator la marile probleme existențiale.

„Teologia Ortodoxă, în general, și Teologia Dogmatică, în special, se consideră continuatoarea, în literă și în duh, a teologiei patristice și bizantine, păstrând o puternică dimensiune eclesială și una mistico-ascetică, ceea ce îi conferă calitatea de teologie a experienței. Prin ancorarea constantă în experiența eclesială, teologia ortodoxă evită influențele secularizante ale culturii și civilizației moderne, iar

[61] FER. DIADOH AL FOTICEII, *Cuvânt ascetic*, 7, în *Filocalia*, vol. I, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Harisma, București, 1993, pp. 415-416.

[62] SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Facere*, XIII, 4, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 21, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 154.

prin dimensiunea pastoral-misionară și comunitară evită pietismul individualist al sectelor. Pe de altă parte, teologia dogmatică trebuie să țină seama de contextul cultural al epocii, în așa fel încât conținutul mesajului său să poată fi înțeles și trăit de credincioși"[63].

5.2. Dogmatica Ortodoxă și exegeza patristică a Sfintei Scripturi

Încă de la început, afirmăm că Biserica precedă, generează și interpretează Scriptura și nu invers, canonul biblic urmând canonului credinței. Teologia și dogmele sunt exegeze asupra Revelației, care ne conduc spre descoperirea Aceluiași Iisus Hristos, Răstignit și Înviat, cheia Scripturii și conținutul *kerigmei* apostolice. Predica apostolică nu este axată atât pe istoricitatea evenimentelor din spatele textului, cât pe acordul acestora cu Scripturile. Evanghelia nu este fixată într-un text particular, ci într-o relație interpretativă cu Scripturile (*Legea*, *Psalmii*, *Profeții*). Dar nu Scripturile explică pe Hristos, ci Hristos Cel răstignit și înviat explică Scripturile (*Luca* 22, 44-49). Cu toate acestea, creștinismul normativ se consacră înțelegerii lui Hristos printr-o angajare hermeneutică față de Scriptură, pe baza canonului de adevăr și în contextul Tradiției[64].

„Evanghelia pe care Pavel a transmis-o este de la bun început «după Scripturi». În mod clar, Scripturile la care Pavel se referă aici nu sunt cele patru Evanghelii, ci *Legea*, *Psalmii* și *Profeții*. Importanța acestei referințe scrise, repetată de două ori, constă în păstrarea acestei expresii în simbolurile de credință de mai târziu; creștinii care folosesc Crezul niceo-constantinopolitan mărturisesc încă moartea și învierea lui Hristos, după (aceleași) Scripturi. În această mărturisire creștină fundamentală, avem o preocupare nu pentru istoricitatea evenimentelor din spatele cronicilor, ci pentru continuitatea acestor cronici cu Scripturile; este o mărturisire interpretativă textuală sau, mai precis,

[63] Pr. Ștefan Buchiu, *Dogmă și Teologie*, vol. I, Ed. Sigma, București, 2006, p. 23.
[64] John Behr, *Formarea teologiei creștine. Drumul spre Niceea*, vol. I, trad. M. Neamțu, Ed. Sophia, București, 2004, pp. 29-31.

«intertextuală». Iar textura scripturală a Evangheliei este [...] fundamentul atât al canonului, cât și al Tradiției, așa cum s-au articulat acestea în matricea din care a rezultat creștinismul normativ"[65].

Pentru Sf. Irineu al Lyonului, de pildă, canonul adevărului, spre deosebire de cei care nesocotesc *ordinea* și *legătura* Scripturii, nu este un sistem de credințe separate, nici o narațiune similară plăsmuirilor și miturilor antice, ci „întruparea și cristalizarea coerenței Scripturii, înțeleasă ca vorbind despre Hristos revelat în Evanghelie"[66]. Prin urmare, propovăduirea Apostolilor este „după Scripturi", aceasta fiind cheia înțelegerii lui Hristos, Cuvântul lui Dumnezeu fiind Autorul Scripturii și Subiectul ei. Plecând de la aceste aspecte, teologia nu este nici istorie, nici mitologie sau metafizică religioasă, ci exegeză scripturistică. De pildă, disputa teologică între niceeni și neniceeni este o problemă de exegeză, pentru că ambele părți foloseau Scriptura pentru a vorbi despre Hristos. Dacă neniceenii insistau pe o exegeză absolut univocă, prin care identificau pe Hristos cu un semizeu, pentru niceeni, Scriptura vorbește despre Hristos-ul *kerigmei* apostolice, Cel răstignit și preamărit printr-o exegeză partitivă – ca divin și uman. Prin acest mod exegetic, ortodoxia niceeană se plasează în continuitatea creștinismului timpuriu, practica exegetică a niceenilor reproducând-o pe aceea a autorilor Noului Testament. Cu siguranță, formulele teologiei dogmatice sunt mai precis exprimate în secolul al IV-lea, decât anterior, și acestea vor continua și în secolele următoare să fie cristalizate ca răspuns la diversele provocări ivite la adresa creștinismului[67]. Toate aceste aspecte arată necesitatea angajării exegetice, cu Scripturile și cu teologia anteniceeană, în vederea exprimării în Dogmatica Ortodoxă, și mai accentuat, a rolului pe care îl au Sfânta Scriptură și înțelegerea ei în duhul Tradiției patristice.

Părintele Dumitru Stăniloae subliniază legătura teologiei patristice cu Scriptura și cu Biserica:

---

[65] J. BEHR, *Formarea teologiei creștine...*, vol. I, pp. 31-32.
[66] J. BEHR, *Formarea teologiei creștine...*, vol. I, p. 57.
[67] Pr. Ioan I. ICĂ jr, *Canonul Ortodoxiei*, vol. I, pp. 81-82.

„Toate scrierile Părinților sunt o interpretare a Bibliei. Se poate spune că în Biserica Părinților teologia este întotdeauna o teologie biblică. Ei nu citează decât Biblia, nu citează aproape deloc Părinții anteriori lor, cu excepția perioadei bizantine. Părinții primelor veacuri, Atanasie, Chiril, nu citează decât Biblia, fac un comentariu doxologic al Bibliei. În comentariul lor la Biblie, Părinții rămân totdeauna credincioși Duhului Bisericii, rămân în cadrul glasului Bisericii. Fără a se referi întotdeauna, în mod explicit, la unul sau altul dintre sinoade, ei rămân totuși, în mod nemijlocit, în fidelitate față de credința Bisericii. Ei arată că credința Bisericii reiese din textul biblic [...]. Credința Bisericii este cuprinsă întreagă în Biblie"[68].

Georges Florovsky subliniază faptul că „simbolurile de credință erau gândite în mod deliberat a fi scripturale"[69]. Dacă Părinții au așezat Scripturile ca bază pentru înțelegerea și soluționarea provocărilor culturale ale epocii lor și au reușit să dea răspunsuri autentice și constructive lumii de atunci, este necesar să ne asumăm – fără a ocoli exegeza patristică a Scripturii – o atenție deosebită față de textul biblic, mai ales că, în Răsăritul creștin, există o bogată Tradiție de origine apostolică, din perspectiva căreia Sfânta Scriptură este interpretată și aprofundată.

Una dintre limitele sintezei neopatristice, care a generat și conflictul dintre „bibliști" și „neopatristici", acesta fiind catalogat ca o problemă nerezolvată în teologia academică ortodoxă contemporană, este această insuficiență în ceea ce privește atenția dată textului biblic și exegezei. Prin urmare, raportarea Teologiei Dogmatice la Sfânta Scriptură este necesar a fi intensificată din perspectiva Tradiției patristice, iar în interpretarea textelor Scripturii este necesar a se ține cont de context, tocmai pentru a evita, pe de o parte, subiectivismul, iar pe de altă parte, separarea dogmelor de textul Scripturii care a stat la baza formulării lor în Sinoadele Ecumenice. Metoda identificării textelor biblice doar pentru a argumenta poziții dogmatice trebuie depășită, după cum trebuie evitată metoda raportării la textul biblic fără exegeza patristică a Scripturii.

---

[68] M. Costa de Beauregard, Pr. D. Stăniloae, *Mica dogmatică vorbită. Dialoguri la Cernica*, trad. M.C. Oros, Ed. Deisis, Sibiu, 1995, pp. 123-124.

[69] Pr. G. Florovski, *Biserica, Scriptura...*, p. 40.

BIBLIOGRAFIE

Izvoare

CLEMENT ALEXANDRINUL, *Stromatele*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 5, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982;

DIADOH AL FOTICEII, FER., *Cuvânt ascetic*, în *Filocalia*, vol. I, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Harisma, București, 1993;

IGNATIE TEOFORUL, SF., *Către Magnezieni*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 1, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979;

Învățătură a celor Doisprezece Apostoli, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 1, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979;

IOAN DAMASCHIN, SF., *Cele trei Tratate contra iconoclaștilor*, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998;

IOAN GURĂ DE AUR, SF., *Omilii la Facere*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 21, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987;

MAXIM MĂRTURISITORUL, SF., *Ambigua*, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2006;

ORIGEN, *Despre Principii*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 8, trad. Pr. T. Bodogae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982;

VASILE CEL MARE, SF., *Despre Sfântul Duh*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 12, trad. Pr. C. Cornițescu, Pr. T. Bodogae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988.

Lucrări de specialitate

BEHR, John, *Formarea teologiei creștine. Drumul spre Niceea*, vol. I, trad. M. Neamțu, Ed. Sophia, București, 2004;

Beauregard, M-A Costa, Stăniloae, Dumitru, *Mică dogmatică vorbită. Dialoguri la Cernica*, trad. M.C. Oros, Ed. Deisis, Sibiu, 1995;

Bobrinskoy, Boris, Pr., *Împărtășirea Sfântului Duh*, trad. M. Alexandrescu, A. Alexandrescu, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1999;

Bobrinskoy, Boris, Pr., *Taina Preasfintei Treimi*, trad. M. Alexandrescu, A. Alexandrescu, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005;

Bria, Ion, Pr., *Ortodoxia în Europa. Locul spiritualității române*, Ed. Trinitas, Iași, 1995;

Bria, Ion, Pr., *Tratat de Teologie Dogmatică și Ecumenică*, Ed. România creștină, București, 1999;

Buchiu, Ștefan, Pr., *Dogmă și Teologie*, vol. I, Ed. Sigma, București, 2006;

Bulgakov, Macarie, Mitrop., *Introducere în Teologia Ortodoxă*, trad. Arhim. G. Timuș, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1885;

Chițescu, Nicolae, Todoran, Isidor, Petreuță, Ioan, *Manual de Teologie Dogmatică și Simbolică*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1958;

Crouzel, Henri, *Origen personajul - exegetul - omul duhovnicesc - teologul*, trad. C. Pop, Ed. Deisis, Sibiu, 1999;

Evdokimov, Paul, *Hristos în gândirea rusă*, trad. Pr. I. Buga, Ed. Symbol, București, 2001;

Florovsky, Georges, Pr., *Biserica, Scriptura, Tradiția. Trupul viu al lui Hristos*, trad. F. Caragiu, G. Mândrilă, Ed. Platytera, București, 2005;

Ică, Ioan I. jr, Diac., *Canonul Ortodoxiei*, vol. I: *Canonul apostolic al primelor secole*, Ed. Deisis, 2008;

Ioja, Cristinel, Pr., *Dogmatică și Dogmatiști*, Ed. Marineasa, Timișoara, 2008;

Ioja, Cristinel, Pr., *Rațiune și mistică în Teologia Ortodoxă*, Ed. Universității *Aurel Vlaicu*, Arad, 2008;

Ioja, Cristinel, Pr., *Cosmologie și soteriologie în gândirea Părinților Răsăriteni*, Ed. Universității *Aurel Vlaicu*, Arad, 2008;

Ioja, Cristinel, Pr., *O istorie a Dogmaticii în Teologia Ortodoxă Română*, vol. II, Ed. Prouniversitaria, București, 2013;

Lossky, Vladimir, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, trad. A. Manolache, Ed. Humanitas, București, 1998;

LOUTH, Andrew, *Originile tradiției mistice creștine. De la Platon la Dionisie Areopagitul*, trad. E.V. Sita, Ed. Deisis, Sibiu, 2002;

MATSOUKAS, Nikolaos, *Istoria filosofiei bizantine*, trad. Pr. C. Coman, N. Deciu, Ed. Bizantină, București, 2003;

PELIKAN, Jaroslav, *Tradiția creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei*, vol. I: *Nașterea tradiției universale (100-600)*, trad. S. Palade, Ed. Polirom, Iași, 2004;

PAPADOPOULOS, Stylianos, *Patrologie*, vol. I, Ed. Bizantină, București, 2006;

POPESCU, Dumitru, Pr., *Iisus Hristos Pantocrator*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005;

STĂNILOAE, Dumitru, Pr., *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996;

STĂNILOAE, Dumitru, Pr., *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2006;

TULCAN, Ioan, Pr., *Teologia, știința mărturisitoare despre Dumnezeu*, Ed. Universității *Aurel Vlaicu*, Arad, 1999.

Articole și studii

ALFEYEV, Hilarion, „Moștenirea patristică și modernitatea", în: *Revista Teologică*, 2/2007 pp. 24-47;

BRIA, Ion, Pr., „Teologia Ortodoxă română contemporană", în IPS NICOLAE CORNEANU (coord.), *Ortodoxia românească*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992, pp. 208-233;

CIOBOTEA, Dan-Ilie, „Teologia română contemporană", în vol. *Ortodoxia românească*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992, pp. 205-207;

FANTINO, Jacques, „Sfântul Irineu: prima sinteză despre creație", în vol. *Creația*, trad. M. Tătaru-Cazaban, Ed. Anastasia, București, 2003;

FLORENSKY, Pavel, „Dogmatism și Dogmatică", în Pavel FLORENSKY, *Dogmatică și Dogmatism: studii și eseuri teologice*, Ed. Anastasia, București, 1998, pp. 119-146;

HOLBEA, Gheorghe, Pr., „Teologia ortodoxă greacă în secolul al XX-lea", studiu introductiv la Georgios MARTZELOS, *Sfinții Părinți și problematica teologică*, trad. Pr. C.E. Chivu, Ed. Bizantină, București, 2000, pp. 7-23;

ICĂ, Ioan I. jr, Pr., „Pavel Aleksandrovici Florenski și mântuirea eclesială a rațiunii", în Pavel FLORENSKY, *Stâlpul și Temelia Adevărului. Încercare de teodicee ortodoxă în douăsprezece scrisori*, trad. E. Iordache, I. Friptu, D. Popescu, Ed. Polirom, Iași, 1999, pp. I-LV;

ICĂ, Ioan I. jr, Pr., „Vladimir Lossky și vederea lui Dumnezeu", în Vladimir LOSSKY, *Vederea lui Dumnezeu*, trad. M.C. Oros, Ed. Deisis, Sibiu, 1995, pp. 5-60;

ICĂ, Ioan I. jr, Arhid., „Teologia ortodoxă modernă și contemporană – momente, figuri, parcurs, interpretare", în vol. *Teologia Ortodoxă în secolul al XX-lea și la începutul secolului al XXI-lea*, Ed. Basilica, București, 2011, pp. 17-84;

ICĂ, Ioan, Pr., ICĂ, Ioan I. jr, Pr., „*Înnoirea în teologia ortodoxă contemporană: sens, probleme, dimensiuni*", introducere la Karl Christian FELMY, *Dogmatica experienței eclesiale. Înnoirea teologiei ortodoxe contemporame*, Ed. Deisis, Sibiu, 1999, pp. 5-31;

STĂNILOAE, Dumitru, Pr., CHIȚESCU, Nicolae et al., „Teologia Dogmatică în Biserica Ortodoxă Română în trecut și azi", în: *Ortodoxia*, XXIII (1971), 3, pp. 309-363;

SVETOSLAV, Ribolov, „A Review of Dogmatic Theology in Bulgaria During the 20th Century", în: *Teologia*, XIV (2010), 3-4, pp. 39-52.

CAPITOLUL II

REVELAȚIA – FUNDAMENTUL DOGMELOR ȘI AL DOGMATICII ORTODOXE

2.1. Cele două moduri ale Revelației: natural și supranatural. Revelația în dogmele și în viața Bisericii

2.1.1. *Noțiuni introductive*

Prin Revelație sau descoperire dumnezeiască (lat. *revelo, revelatio* = a descoperi, descoperire) se înțelege lucrarea prin care Dumnezeu Se descoperă omului, în calitatea Sa de Creator și Proniator, pentru ca acesta să-L poată cunoaște și să comunice cu El în vederea desăvârșirii sale. Fără această descoperire, omul nu L-ar putea cunoaște pe Dumnezeu, n-ar putea cunoaște sensurile propriei existențe și nici sensurile lumii sau ale cosmosului, atât din perspectiva originării, cât și din perspectiva finalităților voite de Dumnezeu și, în acest caz, cunoașterea lui nu ar putea fi altceva decât o proiecție subiectivă, fără nicio legătură cu realitatea. Revelația nu înseamnă doar transmiterea unor cunoștințe sau informații venite din partea lui Dumnezeu, ci și extinderea iubirii intratrinitare în creație, aceasta devenind lucrătoare în sufletele celor care cred, ridicându-i astfel la relația iubitoare dintre Persoanele divine. Cunoașterea presupune, deci, și o trăire în spiritul ei autentic sau revelat: „Și aceasta este viața veșnică: să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat, și pe Iisus Hristos, pe Care L-ai trimis” (*Ioan* 17, 3).

Fiind Persoană rațională, liberă și absolută, Dumnezeu Se poate comunica prin Revelație altor persoane raționale și libere, în vederea susținerii și cultivării unui dialog care are ca finalitate desăvârșirea. Oamenii, fiind creați după chipul lui Dumnezeu, sunt și ei persoane care se pot comunica prin cuvânt-dialog lui Dumnezeu și altor persoane (și ele chipuri ale lui Dumnezeu). Comunicarea-dialog presupune împărtășirea reciprocă a persoanelor care se comunică. Deci, a comunica înseamnă a te împărtăși de persoana cu care comunici, tot așa cum destinatarul comunicării se împărtășește de cel care inițiază dialogul. Comunicarea-dialog cu cineva înseamnă, de fapt, a te cumineca (împărtăși) cu persoana sau de persoana respectivă. A avea un dialog cu Dumnezeu prin Revelație înseamnă a te împărtăși de Dumnezeu ca persoană sau de puterea-lucrare a lui Dumnezeu. Fiind nevăzut (*Coloseni* 1, 15), necunoscut și necuprins cu mintea după ființa Sa (*Ioan* 1, 18), Dumnezeu vorbește oamenilor (*Ioan* 15, 14-15) ca unor prieteni, pentru că vrea ca „toți oamenii să se mântuiască și la cunoștința adevărului să vină" (*1 Timotei* 2, 4). Datorită acestei transcendențe, Dumnezeu nu poate fi cunoscut, decât dacă Se revelează și în măsura în care Se revelează: „Cu adevărat Tu ești Dumnezeu ascuns, Dumnezeul lui David, Cel izbăvitor" (*Isaia* 45, 15). Această neputință crește în intensitate după ce oamenii pierd familiaritatea cu Dumnezeu prin căderea în păcat: „s-au rătăcit în gândurile lor, și inima lor cea nesocotită s-a întunecat. Zicând că sunt înțelepți, au ajuns nebuni. Și au schimbat slava lui Dumnezeu Celui nestricăcios cu asemănarea chipului omului celui stricăcios și al păsărilor și al celor cu patru picioare și al târâtoarelor" (*Romani* 1, 21-23).

În anumite contexte culturale s-a afirmat fie imposibilitatea Revelației (din cauza faptului că Dumnezeu nu Se descoperă), fie neputința omului de a înțelege Revelația (din pricina limitelor sale inevitabile). Așa cum s-a precizat deja, Dumnezeu, fiind Persoană absolută, Se poate comunica și Se comunică, iar omul, fiind el însuși persoană, după chipul lui Dumnezeu, poate primi mesajul venit din partea lui Dumnezeu și-I poate răspunde. Atunci când Revelația depășește posibilitățile de cunoaștere și de înțelegere ale rațiunii omenești, ea este însușită și

experimentată de om prin credință. Credința, ca realitate existențială, asigură rațiunea omului că Dumnezeu, fiind iubire și manifestându-Se ca Tată al nostru, nu ne poate spune decât adevărul[1].

Contestarea posibilității Revelației duce la panteism sau la deism. În primul caz, din cauza faptului că lumea se confundă cu divinitatea, omul devine prizonierul forțelor cosmice și al legilor naturale, nemaiputându-se manifesta ca persoană și neavând decât șansa integrării în realitatea colectivă a *Marelui Tot*. În cazul deismului, Dumnezeu este închis într-o transcendență inaccesibilă, iar lumea izolată în propria imanență. Omul devine locțiitorul lui Dumnezeu pe pământ, cu pretenții de stăpân absolut și, în această pretinsă calitate, exploatează creația prin tehnologie, provocând criza ecologică și susținând-o. Numai Revelația articulează organic omul și lumea, prin precizarea că sensul existenței create nu poate fi decât teocentric. Sfințenia ca deziderat și realitate finală nu este altceva decât efectul comuniunii cu Dumnezeu, devenită posibilă prin Revelație[2].

2.1.2. *Revelația naturală*

Pentru a evita pericolul autonomizării creației în relația ei cu Dumnezeu, teologia ortodoxă nu separă Revelația naturală de cea supranaturală, ele fiind, de fapt, nedespărțite. Atât din perspectiva originării, cât și din perspectiva existenței istorice și a celei eterne, în calitatea de cer nou și de pământ nou, cosmosul și omul nu pot fi realități autonome, datorită faptului că energiile necreate ale Sfintei Treimi constituie realități existențiale la toate nivelurile și în toate timpurile. În virtutea intercondiționării amintite, Revelația supranaturală este prezentă și activă în contextul Revelației naturale, făcând mai evidentă lucrarea lui Dumnezeu de conducere a lumii spre scopul pentru care a fost

---

[1] Pr. Isidor TODORAN, Arhid. Ioan ZĂGREAN, *Dogmatica Ortodoxă*, Ed. Renașterea, Cluj, 2001, p. 65.

[2] Pr. Dumitru POPESCU, Pr. Doru COSTACHE, *Introducere în Dogmatica Ortodoxă*, Ed. Libra, București, 1997, p. 36.

creată[3]. Sf. Maxim Mărturisitorul precizează că: „harul Duhului Sfânt nu lucrează înțelepciunea în sfinți fără mintea care să o primească; nici cunoașterea, fără rațiunea capabilă de ea; nici credința, fără convingerea minții și a rațiunii despre cele viitoare și deocamdată nearătate; nici darurile vindecărilor, fără iubirea de oameni cea după fire; nici vreun altul dintre celelalte daruri, fără deprinderea și puterea capabilă de fiecare. Dar, iarăși, nu va dobândi omul ceva din cele înșirate numai prin puterea naturală, fără puterea lui Dumnezeu care să le dăruiască"[4].

Deși, înainte de păcat, Revelația naturală nu era despărțită de cea supranaturală, după căderea în păcat, se poate vorbi de ele și separat atât din motive didactice, cât și pentru faptul că aceeași lucrare a lui Dumnezeu este mai evidentă în Revelația supranaturală.

> „Vorbind mai în concret și potrivit credinței noastre, conținutul Revelației naturale este cosmosul și omul dotat cu rațiune, cu conștiință și libertate, ultimul fiind nu numai obiect de cunoscut al acestei revelații, ci și subiect al cunoașterii ei. Dar atât omul, cât și cosmosul sunt produsul unui act de creație mai presus de natură al lui Dumnezeu și sunt menținuți în existență de Dumnezeu printr-o acțiune de conservare, care, de asemenea, are un caracter supranatural. Dar acestei acțiuni de conservare și de conducere a lumii spre scopul ei propriu îi răspund și o putere și o tendință de autoconservare și de dezvoltare dreaptă a cosmosului și a omului. Din acest punct de vedere, cosmosul și omul pot fi considerați ei înșiși o revelație naturală"[5].

Părintele Stăniloae leagă Revelația naturală în special de raționalitatea cosmosului și a omului. Raționalitatea cosmosului demonstrează că acesta este produsul unei existențe raționale și personale supreme, iar

[3] Pr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978, p. 7.

[4] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia*, vol. III, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1948, p. 312.

[5] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 10.

raționalitatea omului, că este chip personal și rațional al lui Dumnezeu. Raționalitatea omului și raționalitatea cosmosului nu pot fi separate, ele fiind făcute una pentru cealaltă. Fără cosmos, omul nu ar putea supraviețui, iar existența cosmosului fără om ar elimina din structura lui logica și finalitatea. Cosmosul, fiind lucrarea lui Dumnezeu, iar omul chipul Lui conștient, el poate iniția și susține un dialog cu Dumnezeu, prin intermediul cosmosului. Prin rațiunea lui, omul devine atât conștiința lumii, cât și factorul de valorificare a raționalității lumii prin prelucrarea ei conștientă. Deși este dependent de lume, nu lumea este scopul omului, ci omul este scopul lumii; deci, lumea este dependentă de om, deși nu este făcută de el.

Lumea este făcută de Dumnezeu pentru a fi umanizată în om, nu omul pentru a fi asimilat în natură. Printr-o eventuală contopire a omului în natură, natura nu ar câștiga ceva, pe când, prin asimilarea și transfigurarea ei în om, lumea este ridicată pe un plan nou, fără a-și pierde identitatea, asigurându-și, în același timp, un progres etern. Pornind de aici, în gândirea Părinților, omul este prezentat ca un *microcosm*, de vreme ce rezumă în sine lumea mare. Sf. Maxim Mărturisitorul numește omul *macrocosm*, pentru că are menirea de a cuprinde în sine lumea, fără a-și pierde identitatea, fiind, prin chipul lui Dumnezeu din el, deosebit de ea. Părintele Stăniloae socotește că cel mai precis termen prin care omul poate fi denumit este cel de *macroantropos*: lumea trebuie să primească pecetea umanului, să devină un cosmos umanizat, omul neputând deveni niciodată deplin cosmicizat, deși nu pierde și nici nu diminuează, în niciun fel, relația sa cu el.

Atât pentru umanizarea cosmosului, cât și pentru adaptarea lumii la nevoile lui, omul trebuie să facă efortul de a cunoaște rațiunile propriei existențe și ale lumii. Nevoia omului de absolut și de eternitate poate fi împlinită numai prin relația cu Persoana infinită și absolută, pentru că și noi suntem persoane. Comuniunea cu Dumnezeu presupune un progres infinit în iubire și în cunoaștere, care trece dincolo de existența noastră terestră, demonstrând astfel că omul este deschis unei ordini superioare naturii, asociată natural cu noutatea și plenitudinea continue. Pornind de aici, se poate conchide că împlinirea creației devine realitate în om și

prin om, în timp ce împlinirea omului se realizează în Dumnezeu și prin Dumnezeu, el fiind capabil de o dezvoltare infinită, în comuniune cu Persoana infinită și liberă. Fiind o persoană conștientă de sensul lumii inferioare lui, omul trebuie să-și găsească împlinirea sensului într-o Persoană conștientă de toate sensurile din lumea care îi este inferioară.

Dacă la nivelul cunoașterii lumea este separată de Dumnezeu, ea devine nu doar tristă, ci și absurdă, de vreme ce moartea anulează toate sensurile existenței. Raționalitatea lumii nu epuizează toată raționalitatea existenței. Ea își evidențiază sensurile numai atunci când își are izvorul într-o Persoană rațională, Care Se servește de ea pentru un dialog etern al iubirii cu alte persoane. Lumea este făcută pentru un sens de un Creator dătător de sens și condusă spre împlinirea sensului ei în El[6].

> „Dacă întinzându-și, împreună cu rațiunea cea după fire, puterea văzătoare a sufletului și auzind, în oarecare mod, că nu trebuie să se folosească în chip contrar de lucrările naturale, ca urmare a stricăciunii ce și-a pus pecetea, în chip necesar, pe puterile naturale prin modul relei întrebuințări a lor, însăși rațiunea cerând aceasta, s-au învățat (sfinții) să se lase duși fără abatere, după rațiunea cea cuvenită a firii spre Cauza ei, ca, de unde îl au simplu pe «a fi», să primească cândva, ca pe un adaos, și pe «a fi cu adevărat». Căci ce câștig i-ar veni, și-au spus poate cugetând în ei înșiși, celui care, nefiindu-și cauza sa în ceea ce privește existența, s-ar mișca spre sine însuși sau spre altceva decât spre Dumnezeu, odată ce nu-și poate adăuga sieși de la sine sau de la altceva afară de Dumnezeu nimic la rațiunea existenței?”[7].

Prin Revelația naturală, Dumnezeu Se manifestă în calitate de Creator personal, rațional și liber Care înzestrează opera Lui cu raționalitate și finalitate, sesizabile din perspectiva rațiunii umane. Părintele Stăniloae

---

[6] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, pp. 10-21.

[7] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 80, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1983, pp. 115-116.

definește aceste achiziții raționale ca *dogme naturale*; ele nu se impun conștiinței în mod științific (ca fenomenele naturii, care se repetă și pot fi supuse experimentării) și, pentru acest motiv, acceptarea lor are caracterul credinței; credința îmbină, în mod paradoxal, atât evidența acestor dogme naturale, cât și necesitatea acceptării lor pentru menținerea existenței umane pe un plan superior existenței naturale. Dinamismul ascendent al cosmosului și al omului este, în mod magistral, precizat de Sf. Maxim Mărturisitorul: „Deci dacă ființele raționale sunt făcute, ele numaidecât se și mișcă ca unele ce sunt mișcate după fire, dinspre început (origine), pentru faptul că există, spre sfârșit (spre ținta lor), după alegerea voinței spre existența fericită. Căci ținta (sfârșitul) mișcării celor ce se mișcă este existența fericită, precum începutul ei este însăși existența. Iar aceasta este Dumnezeu, Care este și dătătorul existenței și dăruitorul existenței fericite, ca început (obârșie) și sfârșit (țintă)”[8].

Creația, în calitate de lucrare a lui Dumnezeu, își vestește Autorul: „Cerurile spun slava lui Dumnezeu și facerea mâinilor Lui o vestește tăria. Ziua zilei spune cuvânt și noaptea nopții vestește știință. Nu sunt graiuri, nici cuvinte ale căror glasuri să nu se audă. În tot pământul a ieșit vestirea lor, și la marginile lumii cuvintele lor” (*Psalmul* 8, 1-4). Nu au nicio scuză oamenii care nu găsesc suficiente argumente în creația văzută pentru a crede în existența lui Dumnezeu, Care este nevăzut: „Pentru că ceea ce se poate cunoaște despre Dumnezeu este cunoscut de către ei; fiindcă Dumnezeu le-a arătat lor. Cele nevăzute ale Lui se văd de la facerea lumii, înțelegându-se din făpturi, adică veșnica Lui putere și Dumnezeire, așa ca ei să fie fără cuvânt de apărare” (*Romani* 1, 19-20). Aceeași idee este exprimată și în Înțelepciunea lui Solomon: „Căci din mărimea și frumusețea făpturilor poți să cunoști, bine socotindu-te, pe Cel care le-a zidit” (13, 15).

Comentând textul din *Romani* 8, 18-22, Sf. Ioan Gură de Aur precizează că Dumnezeu a făcut creația pieritoare pentru noi, de vreme ce trebuia să hrănească un om stricăcios. Dar la Înviere, când trupurile vor deveni nestricăcioase, atunci și creația întreagă va deveni nestricăcioasă

---

[8] SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie*, pp. 73-74.

și nepieritoare. Astfel, Dumnezeu a avut grijă de noi pe două căi: prin frumusețea creaturii ne-a dus la cunoașterea Creatorului, iar prin slăbiciunea ei ne-a convins să nu i ne închinăm[9]. Sf. Atanasie cel Mare declară că, deși Dumnezeu este transcendent, nu este străin sau separat de noi, ci este și în noi, prin rațiunea noastră, înțeleasă ca funcție specifică sufletului: „Căci numai prin aceasta poate fi Dumnezeu văzut și înțeles și numai nefolosind mintea au putut tăgădui necredincioșii pe Dumnezeu. De aceea, și-au tăgăduit înainte de toate mintea. Căci este propriu celor ce nu au minte să tăgăduiască pe Făcătorul și Ziditorul ei"[10]. Sf. Vasile cel Mare vorbește și el de o „rațiune tehnică" ce conduce procesul eșalonat al creației, înzestrând-o cu raționalitate și frumusețe, în virtutea cărora lumea (cosmosul) presupune un folos temporal și o finalitate eshatologică, deduse de rațiunea umană care o fac astfel „o școală a sufletelor înzestrate cu rațiune și un loc unde se poate învăța cunoașterea lui Dumnezeu, fiind, prin cele văzute și simțite în lume, o călăuză a minții pentru contemplarea celor nevăzute"[11].

Cu toate acestea, Revelația naturală este incompletă din perspectiva conținutului și poate deveni, de multe ori, neclară din perspectiva credibilității și, pentru aceste motive, este necesar să fie completată prin Revelația supranaturală[12].

2.1.3. *Revelația supranaturală*

Revelația supranaturală o completează pe cea naturală, precizând-o. Dacă prin Revelația naturală omul deduce existența lui Dumnezeu, din armonia și finalitatea creației, prin Revelația supranaturală, Dumnezeu

---

[9] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la statui*, X, 5, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2007, pp. 183-184.

[10] Sf. Atanasie cel Mare, *Cuvânt împotriva elinilor*, XXX, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 15, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, pp. 63-64.

[11] Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaemeron*, VI, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 17, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986, p. 77.

[12] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, pp. 22-23.

Însuși Se descoperă oamenilor, prin cuvinte și fapte, pentru ca aceștia să-L poată cunoaște în calitatea Sa de Persoană absolută și iubitoare, să-I cunoască voința, precum și planul Său referitor la lume, așa cum se desfășoară în istorie.

Deși Dumnezeu Se revelează obiectiv prin creația Sa și prin conștiința omului (*Romani* 2, 14-15), din pricina păcatului (înțeles ca separare a omului de Dumnezeu), există posibilitatea atât a opoziției, cât și a deformării sensurilor puse de Creator în existență. Păcatul și moartea sunt realități obiective și exprimă starea de cădere ca stare nefirească, de vreme ce Dumnezeu nu l-a făcut pe om pentru păcat și pentru moarte. Pentru acest motiv, a fost necesară inițiativa revelării personale a lui Dumnezeu, ca prezență și lucrare perpetuă în lume, pentru ca omul să învingă și să depășească condiția nefirească de lume căzută, cu ajutorul Său. Prin revelarea Sa personală, Dumnezeu sensibilizează perceperea subiectivă umană pentru sesizarea atât a Lui ca Persoană, cât și a sensului obiectiv autentic al vieții omenești. Atunci când Revelația naturală n-a mai fost completată prin Revelația supranaturală s-au produs grave întunecări ale credinței naturale referitoare la Dumnezeu, de cele mai multe ori El fiind confundat cu creația. Coexistând cu Revelația naturală, Revelația supranaturală confirmă și reface credința naturală sau natura însăși ca Revelație naturală, ambele fiind, de fapt, manifestări distincte, dar inseparabile, ale aceluiași Dumnezeu[13].

Revelația supranaturală s-a manifestat în Vechiul Testament în special prin profeți și profeții, ajungând la desăvârșirea ei în Noul Testament, prin Mântuitorul Hristos: „Ce era de la început, ce am auzit, ce am văzut cu ochii noștri [...] și mâinile noastre au pipăit despre Cuvântul vieții [...] vă vestim și vouă, ca și voi să aveți împărtășire cu noi. Iar împărtășirea noastră este cu Tatăl și cu Fiul Său, Iisus Hristos" (*1 Ioan* 1, 1-3). La *plinirea vremii*, „Dumnezeu S-a arătat în trup" (*1 Timotei* 3, 16), S-a descoperit în Persoana Fiului (*Galateni* 4, 4), luând chip de om: „Și Cuvântul trup S-a făcut" (*Ioan* 1, 14). Prin viața, moartea și învierea lui Dumnezeu-Cuvântul Întrupat se realizează iconomia mântuirii

[13] Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, pp. 24-30.

(*Efeseni* 1, 9-10), oamenii devenind „părtași ai dumnezeieștii firi" (*Petru* 1, 4). Întrucât în Persoana lui Iisus Hristos, *chipul lui Dumnezeu Cel nevăzut*, Dumnezeu Însuși este prezent personal în mijlocul nostru, „Evanghelia lui Hristos" (*Galateni* 1, 7) constituie izvorul deplin al descoperirii dumnezeiești. Față de Vechiul Testament, Noul Testament este situat într-un raport de continuitate, dar și de împlinire-desăvârșire (*Matei* 5, 17). Revelația lui Dumnezeu, prin Iisus Hristos, este „Evanghelia mântuirii" (*Efeseni* 1, 13) și constituie sfârșitul și împlinirea Revelației lui Dumnezeu. Această Revelație nu se schimbă, fiind dată odată pentru totdeauna: „Dar cuvântul Domnului rămâne în veac" (*1 Petru* 1, 25), pentru că este „cuvântul adevărului" (*Efes*eni 1, 13) sau „Evanghelia veșnică" (*Apocalipsa* 14, 6).

Teologia patristică reia mesajul Revelației, îl sistematizează aprofundându-l și îl aplică în viața Bisericii, accentul căzând pe Întrupare, văzută ca împlinire a Revelației. Pentru Sf. Clement Romanul, Dumnezeu este „începutul întregii creații, Cel ce ai deschis ochii inimii noastre ca să Te cunoaștem pe Tine [...] singurul binefăcător al duhurilor și Dumnezeul oricărui trup [...], prin Iisus Hristos, Fiul Tău cel iubit, prin care ne-ai învățat, ne-ai sfințit și ne-ai cinstit"[14]. Dumnezeu, în calitatea Sa de Tată al universului, creează toate prin Cuvântul Lui, primul născut al întregii creații, motiv pentru care „este auzit, este văzut și se găsește" peste tot[15]. Mântuitorul Hristos a vorbit patriarhilor și profeților în calitatea Sa de înger și apostol, „căci El este Acela care vestește cele ce trebuiau cunoscute și este trimis ca să arate câte vestește"[16]. În această calitate, pune și bazele cunoașterii și ale dreptății în lumea păgână[17]. Cuvântul este

[14] Sf. Clement Romanul, *Epistola I către Corinteni*, LIX, 3, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 1, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979.

[15] Teofil al Antiohiei, *Cartea a doua către Autolic*, XXII, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 1, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980.

[16] Sf. Iustin Martirul și Filosoful, *Apologia întâi în favoarea creștinilor*, LXII, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 1.

[17] Sf. Iustin Martirul și Filosoful, *Apologia a doua în favoarea creștinilor*, X, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 1.

Pedagogul cel bun, Înțelepciunea, Creatorul, Doctorul care vindecă patimile, ca manifestări potrivnice firii, orânduind toate în modul cel mai bun și mai trainic, descoperind prin toate aceste lucrări dumnezeirea însăși[18].

Pentru Sfântul Irineu, iconomia mântuirii este unitară și culminează în Întrupare[19], văzută de Apostolul Pavel drept „ iconomia plinirii vremilor, ca toate că fie iarăși unite în Hristos, cele din ceruri și cele de pe pământ" (*Efeseni* 1, 10). Sfântul Irineu trasează direcțiile majore care vor structura teologia ulterioară a Revelației[20], în timp ce Origen insistă asupra mediației gnoseologice a Logosului prezent în toate lucrurile create: „În această ființă de sine stătătoare a Înțelepciunii, se cuprindeau virtual toate forțele și toate tiparele creațiilor viitoare [...], toate fiind stabilite și rânduite de mai înainte prin purtarea de grijă a Providenței"[21]. Descoperindu-Se pe Sine prin Întrupare, Logosul Îl descoperă și pe Tatăl. „S-a făcut trup, ca să poată fi cuprins de cei ce nu-L puteau vedea, atunci când, în calitate de Cuvânt era la Dumnezeu și era Dumnezeu"[22]. Oamenii puteau ajunge la cunoașterea lui Dumnezeu atât prin ei înșiși, cât și „din lucrurile zidirii", la acestea adăugându-se Legea și prorocii. Dar ei nu „s-au învoit cu adevărul, ci s-au îndopat cu și mai multe rele și păcate", anulând astfel raționalitatea zidită de Dumnezeu în creație, care L-ar fi putut evidenția în forme accesibile.

> „Deci, ce trebuia să facă Dumnezeu? [...] Ce altceva decât să înnoiască existența lor după chipul Său, ca prin aceasta să-L poată

[18] Clement Alexandrinul, *Pedagogul*, II, 6, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 4, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982.

[19] Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, IV, 20, 5, în coll. *Sources Chrétiennes*, vol. 34, Livre IV, t. I, A. Rousseau, B. Hemmerdinger, C. Mercier, L. Doutreleau (eds), Les Éditions du Cerf, Paris, 1965.

[20] Irénée de Lyon, *Contre le hérésies*, VI, 6, 4.

[21] Origen, *Despre principii*, I, 2, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 8, trad. Pr. T. Bodogae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982.

[22] Origen, *Contra lui Celsus*, VI, 68, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 9, trad. Pr. T. Bodogae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1984.

cunoaște oamenii iarăși pe El? Dar aceasta cum s-ar fi putut întâmpla altfel, decât venind Însuși Chipul lui Dumnezeu, Mântuitorul nostru Iisus Hristos? [...] De aceea a venit Însuși Cuvântul lui Dumnezeu, Care în calitate de Chip al Tatălui să poată rezidi pe omul cel după chipul Lui [...] Deci nu putea împlini altcineva această trebuință decât chipul Tatălui"[23].

2.1.4. *Convergența și complementaritatea celor două moduri ale Revelației*

Așa cum s-a văzut, teologia ortodoxă nu separă Revelația naturală de cea supranaturală, în sensul că prima este înțeleasă deplin numai în lumina Revelației supranaturale, care o confirmă și o completează. Și prin Revelația naturală creștinul vorbește cu Dumnezeu și Acesta îi răspunde într-un dialog perpetuu, care atinge desăvârșirea prin Revelația supranaturală. Pentru acest motiv, în starea de integritate dinainte de păcat, cele două forme de revelare erau concomitente.

Revelația supranaturală precizează ținta Revelației naturale și modalitățile ei de împlinire prin Mântuitorul Hristos, care întrupându-Se își face mai clară prezența prin comuniune directă, convingând mai ușor și mai eficient pe cel care crede, prin faptul că Se face cunoscut, în mod mult mai clar, ca Persoană atotputernică și iubitoare.

Atunci când Revelația naturală nu a fost însoțită de cea supranaturală, omul a început să confunde creația cu Dumnezeu. Pentru a demonstra că este superior naturii, Dumnezeu Se face cunoscut în Revelația supranaturală prin acte (minuni și profeții) care nu pot fi considerate fenomene ale naturii[24]. Cuvântul simplu și netrupesc „a binevoit să Se îngroașe și, prin venirea Lui în trup, din noi, pentru noi și ca noi [...] să înfățișeze în chip accesibil nouă, prin cuvinte și pilde, învățătura despre cele negrăite", deși Se ascunde în rațiunile lucrurilor prin care Se

[23] Sf. Atanasie cel Mare, *Cuvânt despre întruparea Cuvântului*, XII-XIII, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 15, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987.

[24] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, pp. 32-35.

face cunoscut „ca prin niște semne scrise”[25]. Din această perspectivă, Revelația este o formă de dialog între Dumnezeu și om, în care libertatea omului nu este îngrădită în niciun fel.

Părintele Stăniloae precizează că primul act de revelare a lui Dumnezeu este creația, de vreme ce lumea apare prin voia lui Dumnezeu. Deci, lumea nu trebuie înțeleasă ca o realitate independentă, cu toate că prin om se poate închide față de Dumnezeu, dar niciodată în toate planurile.

Dacă prima componentă a Revelației este acțiunea, a doua componentă este cuvântul care premerge și succede acțiunea lui Dumnezeu. Dar Dumnezeu nu Se revelează doar prin acte și cuvinte, ci și prin imagini. Fără a se exclude, cuvântul evidențiază sensul, iar imaginea – forma, pentru că și cuvintele sunt „icoane ale lucrurilor”[26]. Imaginile sunt forme de apariție a spiritului în forme văzute, pentru că spiritul nu poate fi exprimat în puritatea lui.

În Vechiul Testament, Dumnezeu S-a manifestat prin energiile Sale în forme văzute: norul, stâlpul de foc, focul care a mistuit jertfa, adierea de vânt etc., în timp ce în Noul Testament întruparea este imaginea care exprimă sălășluirea reală și definitivă a spiritului într-o formă văzută și revelându-l pe măsura posibilităților umane[27].

Cu toate că s-a desfășurat în etape, Revelația supranaturală este unitară și presupune o creștere sau o dezvoltare în timp. Prima etapă se întinde de la cădere până la Sf. Ioan Botezătorul și poate fi definită ca perioada pregustării și a cunoașterii în umbre, ghicituri și simboluri. A doua perioadă se întinde de la întrupare până la înălțare și presupune realizarea deplinei comuniuni și uniri a omului cu Dumnezeu, în Persoana Mântuitorului Hristos. A treia perioadă începe la coborârea Sfântului Duh și va dura până la sfârșitul chipului actual al lumii, în cuprinsul ei pregătindu-se extensia spiritualizării complete a umanității realizată în Hristos, atât la toți cei care cred, cât și în cosmos. Mântuitorul Hristos

---

[25] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, p. 98.

[26] Pr. D. Stăniloae, „Revelația prin acte, cuvinte și imagini”, în: *Ortodoxia*, XX (1968), 3, pp. 350-360.

[27] Pr. D. Stăniloae, „Revelația prin acte...”, pp. 362-365.

întrupat și înălțat constituie puntea de legătură între viața temporală și cea veșnică[28].

Actele supranaturale manifestate în Vechiul Testament se referă mai mult la natură, pentru a arăta că aceasta este condusă de un Dumnezeu mai presus de natură, în timp ce, în Hristos, actele supranaturale îndreptate către natură se referă, în special, la natura umană și arată nivelul maxim la care este ridicată în El, precum și perspectiva pe care o deschide pentru toți cei care se unesc cu El, prin credință[29].

Pentru Sf. Dionisie Areopagitul, creația și Revelația sunt două aspecte ale aceluiași act divin care cheamă omul la o iubire extatică și la o contemplare cosmică, având menirea de a percepe și de a evidenția dimensiunile și caracteristicile bunătății divine. Dumnezeu creează segmentele universului pentru ca toate să se împărtășească de bunătatea Lui, în conformitate cu structura proprie: „Deci toate cele ce sunt se împărtășesc de Providența ce izvorăște din Dumnezeirea mai presus de ființă și a toate cauzatoare", atât cele fără viață, cât și cele vii[30]. Revelația culminează în întruparea Mântuitorului Hristos, prin care „nelucrând cele dumnezeiești ca Dumnezeu, nici cele omenești ca om, ci Dumnezeu înomenit conviețuia cu noi", adică manifestându-Se în egală măsură și simultan, atât ca Dumnezeu, cât și ca om, a realizat răscumpărarea, prin această lucrare teandrică[31].

Sf. Maxim Mărturisitorul precizează că Dumnezeu sădește în firea oamenilor, prin chiar aducerea lor la existență, capacitatea de cercetare și de aprofundare a lucrurilor care poate duce la o anumită cunoaștere a lui Dumnezeu, în timp ce relația personală cu Dumnezeu, care presupune o cunoaștere superioară, devine posibilă prin *suflarea* harului care aduce în *om* puterea Duhului Sfânt. Păcatul *țintuiește* aceste puteri la nivelul materiei lipsite de suportul ei spiritual, mărginind astfel puterea rațiunii numai la o cunoaștere limitată a lucrurilor sensibile. Harul divin restabilește puterea rațiunii umane de cercetare și aprofundare, nu doar

[28] Pr. D. STĂNILOAE, „Revelația prin acte...", pp. 356-357.

[29] Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 36.

[30] SF. DIONISIE AREOPAGITUL, *Ierarhia cerească*, IV, 1, în SF. DIONISIE AREOPAGITUL, *Opere complete*, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Paideia, București, 1966.

[31] SF. DIONISIE AREOPAGITUL, *Epistola IV*, în *Opere complete*..., p. 258.

a lucrurilor sau a materiei, ci și a *tainelor dumnezeiești*, având o compatibilitate *naturală* atât cu libertatea, cât și cu rațiunea omului. Puterea naturală a omului, asociată cu puterea lui Dumnezeu, exprimă și justifică, pe orice segment de activitate, performanța. Dacă păcatul slăbește firea printr-o folosire contrară firii, harul o fortifică printr-o folosire care îi evidențiază și cultivă valoarea și demnitatea autentice, făcând-o astfel capabilă să înțeleagă și să se împărtășească *și de cele dumnezeiești.*

> „Iar împărtășirea de bunurile dumnezeiești mai presus de fire este asemănarea celor ce se împărtășesc cu Cel de care se împărtășesc [...], atât cât este cu putință [...]. Îndumnezeirea, ca să spun sumar, este concentrarea și sfârșitul tuturor timpurilor și veacurilor și a celor din timp și din veac. Iar concentrarea și sfârșitul timpurilor și veacurilor și a celor din ele este unirea nedespărțită a începutului adevărat și propriu, cu sfârșitul adevărat și propriu în cei mântuiți".

Îndumnezeirea, ca finalitate existențială voită de Dumnezeu, a devenit posibilă prin Mântuitorul Hristos, Persoana în Care și prin Care Revelația, ca plan al lui Dumnezeu referitor la lume și la om, *se împlinește taina cea din veac ascunsă și de îngeri neștiută*, transformându-se într-o realitate controlabilă și existențială:

> „Căci Hristos, fiind prin fire Dumnezeu și om, ca Dumnezeu Îl moștenim noi după har într-un chip mai presus de fire, prin participarea cea negrăită. Iar ca om, care ne-a însușit pe noi, făcându-Se pentru noi în chipul nostru, se moștenește și El însuși pe Sine împreună cu noi, datorită coborârii Sale neînțelese"[32].

2.1.5. *Revelația ca dar și ca făgăduință*

În Sfânta Scriptură, Revelația este structurată atât ca dar, cât și ca făgăduință. Prin ea, Dumnezeu comunică daruri prezente, de care se

[32] SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie*, p. 59.

poate beneficia *acum și aici*, dar și daruri pentru viitor sau făgăduințe, în conformitate cu dimensiunea progresivă a istoriei, înțeleasă ca desfășurare a iconomiei divine. Pornind de aici, între *dar* și *făgăduință* există o foarte strânsă relaționare, în sensul că darul presupune făgăduința, iar făgăduința – darul.

În Vechiul Testament, Revelația este în mod special *profetică* și *tipică*, actele istorice nefiind doar prefigurări ale împlinirilor nou-testamentare, ci și pregătiri ale lor, creându-se astfel un orizont spiritual care a pregătit Întruparea: „Astfel că Legea ne-a fost călăuză spre Hristos, ca să ne îndreptăm din credință. Iar dacă a venit credința, nu mai suntem sub călăuză" (*Galateni* 3, 24-25). Actele referitoare la prezența și lucrarea lui Dumnezeu în lume pe care Vechiului Testament le profețește și le pregătește sunt: întruparea, răstignirea, învierea și înălțarea la cer, ca om, trimiterea Sfântului Duh – întemeierea Bisericii și lucrarea continuă a Duhului Sfânt în și prin Biserică. *Cuvintele* care însoțesc aceste *acte* întregesc și lămuresc sensul lor fundamental: omul care crede *trebuie* și *poate* să ajungă la performanța la care a ajuns Hristos-Omul: „Ca să-l cunosc pe El și puterea învierii Lui și să fiu părtaș la patimile Lui, făcându-mă asemenea cu El în moartea Lui, ca doar să pot ajunge la Învierea cea din morți. Nu (zic) că am și dobândit îndreptarea, ori că sunt desăvârșit; dar o urmăresc, ca doar o voi prinde, întrucât și eu am fost prins de Hristos Iisus" (*Filipeni* 3, 10-12).

În strânsă relație cu actele și cuvintele prin care Dumnezeu ajută poporul ales, *tipurile* sau *imaginile* au același caracter profetic: mielul pascal este prefigurarea (tipul) lui Hristos, trecerea prin Marea Roșie – prefigurarea Botezului, norul este prefigurarea Sfântului Duh, apa din stâncă – tipul harului, jertfele sunt tipul jertfei lui Hristos, cortul – tipul Bisericii, iar chivotul Legii – tipul lui Hristos pe Sfânta Masă. Aceste imagini și acte nu erau doar semne goale de conținut, ci manifestau și o anumită prezență a lui Dumnezeu[33]: „Ci propovăduim înțelepciunea de taină a lui Dumnezeu, ascunsă, pe care Dumnezeu a rânduit-o mai înainte de veci, spre slava noastră" (*1 Corinteni* 2, 7).

---

[33] Pr. D. STĂNILOAE, „Revelația ca dar și ca făgăduință", în: *Ortodoxia*, XXI (1969), 2, pp. 161-162.

Împlinirea Revelației Vechiului Testament începe în și prin Mântuitorul Hristos. Din această perspectivă, Revelația Noului Testament exprimă împlinirea Legii în Hristos dar este, în același timp, și o profeție care vizează extinderea stării lui Hristos în toți cei care cred, sau instaurarea împărăției lui Dumnezeu, al cărei început îl pune coborârea Sfântului Duh, sinonimă cu întemeierea Bisericii. „Căci știm că toată făptura împreună suspină și împreună are dureri până acum. Și nu numai atât, ci și noi, care avem pârga Duhului, și noi înșine suspinăm în noi, așteptând înfierea, răscumpărarea trupului nostru" (*Romani* 8, 22-23). În El este împlinit ceea ce se va împlini și în noi, mai mult decât ne-a descoperit El nefiind posibil: „Cu cât mai mult sângele lui Hristos, Care, prin Duhul cel veșnic, S-a adus lui Dumnezeu pe Sine jertfă fără de prihană, va curăți cugetul nostru de faptele cele moarte, ca să slujiți Dumnezeului celui viu!" (*Evrei* 9, 14). În *Fericiri*, Mântuitorul vorbește la prezent despre virtuțile celor care cred și la viitor despre bunurile pe care le vor dobândi prin ele. El este atât înainte-mergător (*Evrei* 6, 20), dar și lucrător, în noi, al mântuirii, împreună cu noi: „Drept aceea, iubiții mei, precum totdeauna m-ați ascultat, nu numai când eram de față, ci cu atât mai mult acum când sunt departe, cu frică și cu cutremur lucrați mântuirea voastră; căci Dumnezeu este Cel ce lucrează în voi și ca să voiți și ca să săvârșiți, după a Lui bunăvoință" (*Filipeni* 2, 12-13).

Mântuitorul Hristos reprezintă atât apogeul Revelației, cât și împlinirea ei, dincolo de întruparea și de învierea Lui ca om nemaiputând exista acte noi ale Revelației. „Istoria mântuirii are acum rostul să dea celor ce cred ocazia de a se face capabili pentru participarea deplină la Absolutul personal, împreună cu Hristos sau în Hristos"[34].

2.1.6. *Revelația în dogmele și în viața Bisericii*

Revelația naturală și supranaturală formează un întreg cu structură ascendentă și se regăsește, împlinindu-se în același timp, în

[34] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 40.

viața Bisericii, gravitând în jurul Persoanei și lucrării Mântuitorului Hristos. Din această perspectivă, „Legea este umbra Evangheliei, iar Evanghelia este icoana bunurilor viitoare. Cea dintâi oprește săvârșirea celor rele, iar cea de-a doua poruncește faptele cele bune"[35]. Ambele *sunt adaptate Rațiunii* și o exprimă *ca printr-un văl*, descoperind simultan atât dimensiunea catafatică, cât și pe cea apofatică a existenței, Scriptura descoperindu-L în calitate de Cuvânt, iar creația ca Ziditor și Meșter.

> „De aceea, cel ce vrea să călătorească drept și fără greșeală spre Dumnezeu are nevoie, în chip necesar de amândouă, de cunoașterea Scripturii în duh și de contemplația naturală a lucrurilor după duh, ca cel ce dorește să devină iubitor desăvârșit al desăvârșitei înțelepciuni să poată dovedi că amândouă legile, cea naturală și cea scrisă, sunt de cinste egală și învață aceleași lucruri și niciuna nu are mai mult sau mai puțin decât cealaltă"[36].

Fiind adusă la existență prin lucrarea comună a Treimii, creația, atunci când este contemplată cu înțelepciune „ne luminează cu privire la Sfânta Treime, adică la Tatăl, la Fiul și Duhul Sfânt [...]. Căci însăși zidirea își strigă prin făpturile din ea și își vestește celor ce pot să audă cu mintea cauza sa, preamărind-o în chip întreit"[37].

Unitatea de ființă a Treimii poate fi dedusă și din creație: Tatăl este cauza primordială, Fiul este cauza creatoare și Duhul – cauza desăvârșitoare sau Tatăl creează prin Fiul și desăvârșește prin Duhul. Niciun dar nu ajunge la creaturi fără ajutorul Duhului, acestea participând, prin El, la atributele lui Dumnezeu. Această participare, tot prin Duhul, face posibilă și propria noastră înviere: „Iar dacă Duhul Celui ce

[35] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete teologice*, I, 90, în *Filocalia*, vol. II, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1947.

[36] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, II, 26, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1983.

[37] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 13, în *Filocalia*, vol. III, Sibiu, 1948.

a înviat pe Iisus din morți locuiește în voi, Cel ce a înviat pe Hristos Iisus din morți va face vii și trupurile noastre cele muritoare, prin Duhul Său care locuiește în voi" (*Romani* 8,11).

Organizarea Bisericii se face, în mod evident, așa cum arată Scriptura, tot prin Duhul: „Și pe unii i-a pus Dumnezeu în Biserică: întâi apostoli, al doilea proroci, al treilea învățători; apoi pe cei ce au darul de a face minuni; apoi darurile vindecărilor, ajutorările, cârmuirile, felurile limbilor" (*1 Corinteni* 12, 28).

Datorită prezenței și lucrării lui Dumnezeu, în Biserică se fac minuni, se iartă păcatele și cei care se împărtășesc de puterea lui Dumnezeu vor învia. Prezența Treimii în creație și în Biserică se prelungește până la judecata obștească și în eternitate[38].

Părinții văd Revelația ca pe un proces încheiat, care trebuie reactualizat în experiența prezentă a Bisericii, prin credință. Primele comunități creștine manifestau credința fermă că istoria lumii se împlinește în Biserică și prin Biserică. Istoria Bisericii este istoria lumii, pornind de la faptul că Mântuitorul Hristos recapitulează cosmosul întreg, ca o creație sau făptură nouă: „Astfel, credința și nașterea din nou înseamnă desăvârșire în viață, că Dumnezeu niciodată nu este neputincios. După cum voința Lui este lucrare, iar această lucrare se numește lume, tot așa și voia Lui este mântuire oamenilor; iar mântuirea oamenilor se cheamă Biserică"[39].

Bătrâna care se arată lui Herma este Biserica. Ea este bătrână „pentru că a fost creată înainte de toți [...] și pentru Biserică a fost creată lumea"[40]. Pentru Sf. Ciprian al Cartaginei, Revelația este sino-

---

[38] Sf. Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfânt*, XIX, XXIV, XXVI, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 12, trad. Pr. C. Cornițescu, Pr. T. Bodogae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988.

[39] Clement Alexandrinul, *Pedagogul*, VI, 27, 2, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 4, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982.

[40] Herma, *Păstorul*, 8, 1, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 1, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979.

nimă cu *tradiția lui Dumnezeu* manifestată în Biserică. Pentru acest motiv, cei care nesocotesc Tradiția Bisericii și introduc învățături noi comit o crimă mai mare decât apostații și luptând împotriva Tradiției luptă de fapt împotriva lui Dumnezeu care Se revelează perpetuu în Biserică, în sensul aprofundării și împlinirii revelației totale și absolute realizată și împlinită în Hristos și prin Hristos[41]. Revelarea lui Dumnezeu în Biserică și prin Biserică arată prezența Lui în Biserică și, pentru acest motiv, *teologia* nu este numai posibilă, ci și necesară. Dacă Vechiul Testament L-a făcut evident cu claritate pe Tatăl, Noul Testament Îl arată cu claritate pe Fiul și face să se întrevadă dumnezeirea Duhului care Se manifestă plenar în Biserică. Pedagogia lui Dumnezeu este evidentă: „Prin adăugiri parțiale, prin urcușuri [...], prin ieșiri și creșteri, lumina Treimii va străluci mai mult decât lumina briliantelor"[42].

Așa cum Dumnezeu, după ce creează segmentele cosmosului, le asigură atât coeziunea, prin care acestea se manifestă în mod unitar și armonic, cât și individualitatea sau specificitatea, care elimină posibilitatea confuziei, și Biserica face aceleași lucruri, *imitându-L, așa cum o icoană își imită modelul.* Deși membrii ei sunt numeroși și diverși, Biserica le dă tuturor existența și numele de la Hristos. Pornind de aici, „nici unul nu este câtuși de puțin despărțit prin nimic de ceea ce-i comun, ca să fie de sine. Toți există împreună unii cu alții și sunt uniți prin unicul har și unica putere simplă și neîmpărțită a credinței"[43].

Și ca locaș de închinare, biserica este *chip* și *icoană* a întregului cosmos. Ea este formată din *altar* (destinat numai preoților) și *naos* (destinat tuturor credincioșilor), dar este una după formă.

---

[41] Sf. Ciprian al Cartaginei, *Despre unitatea Bisericii ecumenice*, XIX, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 3, trad. N. Chițescu, E. Constantinescu, P. Papadopol, D. Popescu, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981.

[42] Grégoire de Nazianze, *Discours XXXI*, 26, în coll. *Sources chrétiennes*, P. Gallay (ed.), vol. 250, Les Éditions du Cerf, Paris, 1978.

[43] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia. Cosmosul și sufletul, chipuri ale Bisericii*, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2000, pp. 13-15.

„Tot așa și totalitatea lucrurilor aduse de Dumnezeu la existență, prin creație, se împarte în cosmosul inteligibil, alcătuit din ființe spirituale [...] și în cosmosul acesta sensibil și corporal, țesut grandios din multe forme și naturi. Prin aceasta este ca un fel de altă Biserică a lui Dumnezeu, nefăcută de mână. Această totalitate are ca altar cosmosul de sus, destinat puterilor de sus, iar ca naos, pe cel de jos, la îndemâna celor sortiți să trăiască o viață legată de simțuri"[44].

Creația este, în același timp, chip și asemănare a omului făcut după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, dar și *omul este o biserică tainică*. Pornind de aici, Părintele Stăniloae concluzionează magistral că menirea Bisericii este împlinirea planului etern al lui Dumnezeu: atotunitatea. În Biserică, temporalul se împărtășește de eternitate, creatul de necreat, îndumnezeindu-se, materia de spiritual, spațialul de nespațial, fără ca această coexistență osmotică să afecteze identitatea părților.

„Biserica este imanentul care are în ea transcendentul, comunitatea treimică de persoane plină de o nesfârșită iubire față de lume, întreținând în aceasta o continuă mișcare de autotranscendere prin iubire. Biserica este Hristos extins cu trupul Lui îndumnezeit în umanitate, sau umanitatea aceasta unită cu Hristos și având imprimat în ea pe Hristos cu trupul Lui îndumnezeit. Dacă Fiul lui Dumnezeu n-ar fi luat trup și nu l-ar fi îndumnezeit prin Înviere și Înălțare, ar fi lipsit inelul de legătură între Dumnezeu și creație, precum ar fi lipsit și iubirea lui Dumnezeu care să se reverse în noi și să ne atragă la unirea cu El în iubire"[45].

Revelația se împlinește în Mântuitorul Hristos, umanitatea Lui asumată și îndumnezeită constituind pârga îndumnezeirii tuturor celor care au crezut, cred și vor crede, până la sfârșitul chipului actual

[44] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia...*, pp. 15-18.
[45] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, pp. 208-209.

al lumii, pentru că îndumnezeirea constituie finalitatea Revelației. Această finalitate se desfășoară până la împlinirea ei absolută în Biserică și prin Biserică, pentru că în Biserică este prezentă și lucrătoare Sfânta Treime. Prin Duhul Sfânt, Biserica are misiunea de a face eficientă Revelația împlinită în Mântuitorul Hristos (nu orice revelație), fapt care o face aptă să discearnă autenticitatea Revelației și tensiunea ei spre ținta finală. Actualizând Revelația autentică, Biserica împlinește existența umană în și prin Hristos, tălmăcit în Scriptură și comunicat prin Tradiție. „De aceea, Biserica nu este numai singura care înțelege Scriptura și Tradiția ca exprimare vie și dinamică a puterii lui Hristos – ținta noastră finală – ci și singura care pune în actualitate această putere, sau căldura ei, prin sensibilitatea interumană produsă de Duhul Sfânt”[46].

De prezența și de lucrarea Sfintei Treimi în Biserică nu beneficiază doar omul, ci și creația întreagă, datorită faptului că răscumpărarea realizată de Mântuitorul Hristos are o dimensiune cosmică.

2.2. Desfășurarea istorică progresivă a Revelației dumnezeiești și păstrarea ei în eficiență, prin prezența și lucrarea Sfintei Treimi în creație și în Biserică

2.2.1. *Noțiuni introductive*

Pentru că Logosul și Duhul sunt inseparabili în lucrarea de revelare a Tatălui, teologia ortodoxă vorbește despre *iconomia treimică a mântuirii*, prezența și lucrarea celor trei Persoane neputând fi separate. Împreună-lucrarea Persoanelor divine presupune și simultaneitatea lucrării.

> „Astfel, Cincizecimea este începutul istoric al Bisericii, inaugurând cea de-a doua venire (Parusia) și anticipând Împărăția. Duhul ne integrează în Trup, ca împreună-moștenitori ai lui Hristos, ne face

[46] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 52.

fii în Fiul și în Fiul ne face să Îl găsim pe Tatăl. Duhul înfierii lucrează înfierea cea după har; Sfântul Irineu aplică Bisericii numele de fiu al lui Dumnezeu, fiu adoptiv al Tatălui"[47].

Pentru că iubirea intratrinitară se extinde și în creație, devenind lucrătoare în sufletele celor care cred și ridicându-i astfel la relația iubitoare dintre Persoanele divine, „Sfânta Treime este suprema taină a existenței, care explică însă toate sau fără de care nu se poate explica nimic". Creația nu se datorează nici hazardului și nici necesității, ci actului creator al lui Dumnezeu, fapt care presupune dependența ei de Dumnezeu, cerută de necesitatea împărtășirii de energiile Lui divine necreate. Și pentru că logica existenței nu trebuie căutată în existență, ci în Creatorul existenței, creația este, în același timp, și Revelație: „Modul unității Sfintei Treimi este astfel originea și ajutorul veşnic al unității între făpturile conștiente"[48].

Prin lucrările lor, cele trei Persoane pot fi experiate ca aproape de noi sau locuind în noi. Pornind de aici, Părinții au văzut în *teologie* misterul intrinsec al Sfintei Treimi, descoperit prin Revelație, în timp ce manifestările în afară ale lui Dumnezeu sau Treimea cunoscută în raporturile Sale cu omul și cu creația priveau domeniul *iconomiei*. Lucrările sau energiile divine necreate aparțin atât *teologiei*, fiind nedespărțite de firea comună a Treimii, cât și *iconomiei* prin care Treimea lucrează în lume, Persoanele neputând fi despărțite nici la nivelul *teologiei*, nici la nivelul *iconomiei*. Structura relațiilor Creatorului cu creatura are la bază energiile divine, în timp ce structura relațiilor intratrinitare o are pe cea a ființei sau naturii divine[49].

Aprofundând relația energie divină-creație, Sf. Maxim Mărturisitorul conchide că Dumnezeu n-ar putea fi Creator, dacă ar fi lipsit de

[47] Paul EVDOKIMOV, *Prezența Duhului Sfânt în Tradiția Ortodoxă*, Ed. Anastasia, 1995, pp. 110-111.

[48] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Sfânta Treime sau la început a fost iubirea*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2012, p. 38.

[49] Vasilios KARAYIANNIS, *Maxime le Confesseur. Essence et énergies de Dieu*, Ed. Beauchesne, Paris, 1993, p. 199.

voință și de energie. Voința și energia exprimă libertatea lui Dumnezeu sau faptul că El nu creează din necesitate, ci din iubire. Rațiunile segmentelor creației preexistă în Dumnezeu și sunt materializate sau plasticizate în momentul aducerii lor în existență: „Fiindcă Făcătorul există pururi în mod actual, pe când făpturile există în potență, dar actual încă nu"[50]. Datorită acestei preexistențe, fiecare segment al creației se împărtășește de Dumnezeu într-o modalitate proprie și specifică. În cazul îngerilor și al oamenilor, dacă mișcarea este conformă cu rațiunea existenței lor, preexistentă în Dumnezeu, fiecare „este și se numește parte a lui Dumnezeu [...], prin faptul că se împărtășește după cuviință de Dumnezeu, ca unul ce îmbrățișează, potrivit cu firea, în chip înțelept și rațional, printr-o mișcare cu bun chip, obârșia și cauza proprie [...], primind ca hotar însăși ținta dumnezeiască"[51].

Cel care crede identifică, în creație, lucrarea Creatorului, fără a o confunda cu ființa lucrătoare: „Disponibilitatea lui Dumnezeu de a înzestra lumea creată cu darurile necreate aruncă o punte între Dumnezeu Cel necreat și lumea creată, dar arată și faptul că Dumnezeu a făcut lumea capabilă de a încăpea în ea viața Lui necreată, fără care desăvârșirea ar deveni o imposibilitate logică"[52].

Împlinirea iconomiei treimice are o structură progresivă și este opera Fiului, după al cărui model a fost creat omul, dar și a Duhului Sfânt care lucrează perpetuu la procesul nostru de spiritualizare, fără care învierea nu este posibilă. În vederea Învierii, Mântuitorul Hristos, în calitatea Sa eternă de Logos asumă umanitatea, făcând-o astfel părtașă lucrării Duhului prezent în ipostasul Lui. Astfel, misterul revelării Treimii în creație și în Biserică nu este numai posibil, ci și necesar[53].

---

[50] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, p. 83.

[51] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, pp. 81-82.

[52] Pr. Dumitru Stăniloae, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, Sibiu, 1938, p. 144.

[53] Pr. Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, vol. I, Ed. Cristal, 1995, pp. 5-21.

Această împreună-lucrare a Cuvântului și a Duhului este prezentă în Revelație până la împlinirea ei prin întrupare și se perpetuează, în Biserică, prin Scriptură și prin Tradiție.

> „În special rolul important al Duhului Sfânt în realizarea Revelației și în eficiența ei ulterioară arată că revelarea Logosului ca sens suprem al existenței și întruparea Lui în natura umană sunt solidare cu funcția de spiritualizare a naturii umane, efectuându-se prin Duhul Sfânt și progresează împreună”[54].

Deci, Revelația nu este doar comunicarea unor învățături despre Dumnezeu, ci și manifestarea prezenței și lucrării lui Dumnezeu care produce o sensibilizare a sufletului față de această prezență și lucrare. Această sensibilizare este produsă de lucrarea Duhului Sfânt: „Și în El Cuvântul slăvește creatura și, îndumnezeind-o și înfiind-o, o aduce Tatălui [...] Și Cel ce înfiază creația nu este străin de Fiul [...] Întru El Cuvântul îndumnezeiește cele create. Dar Cel întru care se îndumnezeiește creația nu este în afară de Dumnezeirea Tatălui”[55].

Ortodoxia vede Sfânta Treime ca Dumnezeul iubirii lucrătoare prin Sfântul Duh în sufletele credincioșilor, pentru a-i ridica la relația iubitoare dintre Persoanele Ei, datorită faptului că modul unității Treimii constituie atât baza, cât și ajutorul veșnic al unității între făpturile conștiente[56].

2.2.2. *Intersubiectivitatea treimică și unitatea Revelației*

Părinții răsăriteni, pornind de la structura relațiilor intratrinitare, au stabilit că fiecare din cele trei Persoane este unită cu celelalte nu numai prin firea comună, ci și prin proprietățile personale, fapt

---

[54] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 41.

[55] Sf. Atanasie cel Mare, *Epistola întâia către Serapion*, XXV, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 16, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988.

[56] Pr. D. Stăniloae, *Sfânta Treime sau la început...*, pp. 37-38.

care justifică definirea Treimii ca *structură a iubirii supreme*[57]. Iubirea intratrinitară nu rămâne doar o realitate transcendentă absolută, ci, prin Revelație, coboară și în creație, în același timp ca model și ca putere de viață.

> „Purcederea Duhului din Tatăl spre Fiul și strălucirea Lui din Fiul spre Tatăl se reflectă și în faptul că noi primim pe Duhul de la Tatăl prin Fiul și putem fi făcuți fii iubitori ai Tatălui, că răspundem și noi, împreună cu Fiul, iubirii Tatălui. Aceasta ne încadrează și pe noi în iubirea dintre Tatăl și Fiul, fiind iubiți de Tatăl ca Fiul Său și iubind și noi pe Tatăl ca Tată al nostru, dar și pe Fiul, ca frate al nostru în Tatăl, ceea ce face ca și noi să ne iubim unii pe alții ca fii ai aceluiași Tată și frați ai aceluiași Fiu al Tatălui, făcut frate al nostru prin întrupare"[58].

Această idee constituie o constantă nou-testamentară și este exprimată magistral de Sf. Apostol Pavel: „Căci câți sunt mânați de Duhul lui Dumnezeu sunt fii ai lui Dumnezeu. Pentru că n-ați primit iarăși un duh al robiei, spre temere, ci ați primit Duhul Înfierii, prin care strigăm: «Avva! Părinte!» Duhul Însuși mărturisește împreună cu duhul nostru că suntem fii ai lui Dumnezeu. Și dacă suntem fii, suntem și moștenitori ai lui Dumnezeu și împreună-moștenitori cu Hristos, dacă pătimim împreună cu El, ca împreună cu El să ne și preamărim" (*Romani* 8, 14-17).

Separarea omului de Dumnezeu prin păcat provoacă Întruparea Fiului, în care lucrează Duhul, pentru ca din El lucrarea Duhului să treacă și la oameni. Astfel, Fiul înviat și înălțat parcurge împreună cu noi drumul spre desăvârșirea noastră sau spre starea de fii ai Tatălui, prin Duhul Sfânt. Atât prezența Sfintei Treimi în lume și în om, prin energiile necreate, cât și drumul nostru spre unirea cu Ea constituie punctele forte ale gândirii și trăirii creștine.

[57] Pr. D. Stăniloae, *Sfânta Treime sau la început...*, pp. 75-78.
[58] Pr. D. Stăniloae, *Sfânta Treime sau la început...*, p. 79.

În Ortodoxie, persoana și lucrarea Mântuitorului Hristos nu pot fi separate de Persoana și de lucrarea Duhului Sfânt, ca și de Persoana și de lucrarea Tatălui. Sf. Grigorie de Nyssa justifică această realitate nu datorită insuficienței unei Persoane, ci datorită comuniunii de ființă: orice lucrare pornește din Tatăl, înaintează prin Fiul și se sfârșește în Duhul, pentru că Tatăl este izvorul puterii, Fiul este puterea, iar Duhul Sfânt este Duhul puterii[59]. Prin lucrarea dumnezeiască împlinită în Duhul sau prin Duhul se urmărește realizarea Împărăției lui Dumnezeu. Sf. Chiril al Alexandriei precizează și el că Mântuitorul nu este prezent în noi și în Biserică printr-un reprezentant, ci prin Duhul Sfânt, care prin credință ne modelează în conformitate sau după chipul Mântuitorului Hristos. Așa cum mâna este organul prin care puterea trupului se concretizează într-o faptă, în Biserică și în noi este prezentă Treimea, dar lucrarea se concretizează prin Duhul. În Treime, existând reciprocitate și interioritatea Persoanelor, există și o revelare reciprocă a Fiului și a Duhului în întreaga iconomie divină[60].

Revelația presupune progresul în cunoașterea și împlinirea planului lui Dumnezeu referitor la lume, având o structură trinitară cerută de relațiile intratrinitare. Progresul este motivat de faptul că Fiul sau Logosul, prin Revelație, vine din ce în ce mai aproape de oameni și de lume, prin umanitatea noastră asumată de El, înviată și înălțată la cer, punând bazele propriei noastre învieri și transfigurări.

Transfigurarea, ca împlinire a iconomiei divine, nu este posibilă fără prezența și lucrarea Duhului Sfânt. Cuvântul și Duhul efectuează împreună și actualizează în comun eficiența Revelației, până la sfârșitul chipului actual al lumii, fiecare din poziția proprie pe care o are în viața internă a Sfintei Treimi. Pentru acest motiv, Părintele Stăniloae vorbește despre o reciprocitate continuă a revelării Fiului și

---

[59] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Criteriile prezenței Sfântului Duh", în: *Studii Teologice*, XIX (1967), 3-4, p. 106.

[60] Pr. D. STĂNILOAE, „Criteriile prezenței Sfântului Duh", p. 106.

a Duhului, nedespărțită de revelarea comună a Tatălui și de spiritualizarea comună a creației[61].

Progresul Revelației presupune și progresul în devenirea noastră spirituală, ca și în devenirea creației. „În Învierea lui Hristos sau în trupul Lui devenit transparent prin Duhul și pentru Duhul, ni se arată în ce scop este creată lumea; iar în învierea noastră finală, când și trupurile noastre vor fi deplin transparente, prin Duhul, printr-o unire desăvârșită cu Hristos, această stare va fi realizată pentru toată creațiunea”[62].

Pentru acest motiv, Revelația are un caracter profetic sau eshatologic; ca sens al tuturor celor create, Logosul divin a devenit prin întrupare, înviere și coborârea Duhului sensul și scopul lor interior care arată nu doar ce vor fi, ci le și conduce spre ținta finală, pornind de la faptul că în Persoana proprie s-a împlinit sensul creației și al Revelației[63].

Omul singur nu poate deveni chip al Tatălui, pentru că trebuie să se raporteze la Tatăl ca fiu (calitatea de fiu nu se referă la ființă, ci la relație). Duhul ne reface chipul după arhetipul divin care este Fiul, făcându-ne și pe noi fii ai Tatălui. Astfel, Duhul este chipul Fiului, în calitate de capăt al lucrării prin care Fiul lucrează în noi, făcându-ne după chipul Său. În calitate de chip al Duhului, suntem în același timp chip al Fiului, prin raportarea filială la Tatăl, și chip al Duhului, prin raportarea noastră la Hristos, ca Fiu al Tatălui. Prin raportarea noastră la Tatăl, pentru că ne modelăm după Fiul, nu vrem să devenim ca Tatăl, ci asemenea Fiului. Sfântul Chiril conchide:

> „Pentru că a introdus și a făcut să locuiască cu adevărat Duhul în sufletele celor ce credeau și prin El și în El s-a prefăcut în chipul de la început, adică în cel al Lui Însuși, adică în asemănarea cu Sine prin sfințenie și astfel ne-a readus la arhetipul chipului, care este

[61] Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, pp. 40-42.
[62] Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 47.
[63] Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 48.

pecetea Tatălui. Căci pecetea adevărată a Tatălui în toată exactitatea similitudinii este cu El, este Fiul însuși. Iar asemănarea perfectă și ființială a Fiului este Duhul, după Care fiind și noi modelați, prin sfințenie ne configurăm după chipul lui Dumnezeu"[64].

Comentând acest text, Părintele Stăniloae precizează că noi ne simțim copii ai Tatălui și frați ai Fiului, primind pe Duhul de la Fiul; în *după chipul nostru* trăim Treimea întreagă și-I experimentăm iubirea față de noi, ca să trăim și noi oamenii iubirea între noi, după modelul Ei: „Căci în fiecare este Treimea cu iubirea ce iradiază din fiecare. În chipul Duhului imprimat în noi este și Fiul și Tatăl"[65].

Fiul și Duhul Îl au în Ei și pe Tatăl, dar ca pe Cel din Care provin continuu și Care nu ni Se revelează și nu ne atinge direct: Fiul ne face prin Duhul asemenea Sieși sau Duhul ne face, lucrând din Fiul, asemenea Fiului, punându-ne, față de Tatăl, în raportul în care este Fiul cu Tatăl. Ideea de venire a Treimii la făpturi, prin Duhul, și de urcare a lor la relația cu Tatăl, tot prin Duhul, exprimă circuitul de slavă care se mișcă de la Tatăl, prin Fiul la Duhul și de la Duhul prin Fiul la Tatăl, slavă de care beneficiază și făpturile[66].

„Suntem numiți și suntem de fapt temple ale lui Dumnezeu și chiar dumnezei. Pentru ce? Întreabă-i pe adversari, dacă cu adevărat nu suntem decât părtași ai unui har simplu și neipostatic? Dar nu este așa din niciun punct de vedere. Ci suntem temple ale Duhului care există și subzistă (ca ipostas). Dar am fost numiți din cauza Lui și dumnezei, ca unii ce ne-am împărtășit, prin legătura cu El, de firea dumnezeiască și negrăită"[67].

---

[64] Sf. Chiril al Alexandriei, *Despre Sfânta Treime, Cuvântul VII*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 40, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1994, p. 283.

[65] Sf. Chiril al Alexandriei, *Despre Sfânta Treime...*, pp. 283-284.

[66] Pr. D. Stăniloae, „Criteriile prezenței Sfântului Duh", pp. 111-112.

[67] Sf. Chiril al Alexandriei, *Despre Sfânta Treime...*, p. 284.

Părinții consideră pe Duhul Sfânt ca fiind Persoana Care aduce în suflete energia divină proprie Treimii, personalizând astfel relația cu Dumnezeu și între oameni. Această personalizare se explică prin faptul că desăvârșita comuniune în Dumnezeu nu se manifestă doar la nivelul ființei, ci și în fiecare lucrare, prin Duhul Sfânt. Această energie, ca manifestare a iubirii divine față de creație și față de om, provoacă și cultivă iubirea omului față de Dumnezeu și față de semeni. Principala consecință a personalizării relației cu Dumnezeu este credința; pe măsură ce această credință crește, crește și certitudinea prezenței iubitoare și atotputernice a lui Dumnezeu în viața lumii și în viața omului. Această certitudine indusă de Duhul exprimă teandria sau colaborarea omului cu Dumnezeu și cultivă responsabilitatea raportată la Dumnezeu. Sălășluirea Duhului în noi restabilește și întărește sufletul în capacitatea sa de relație cu Dumnezeu și cu aproapele, restaurându-l, astfel, în starea conformă cu natura sa, de chip al Fiului[68].

Sfântul Duh face imposibilă o relație impersonală în Dumnezeu și între oameni, bucuria evocată frecvent de Revelație fiind consecința comuniunii. „Această bucurie, dinainte de veci, a Tatălui și a Fiului este Duhul Sfânt, ca Unul ce este comun amândurora, în ce privește întrebuințarea (de aceea se trimite de amândoi la cei vrednici), dar numai al Tatălui în ce privește existența"[69].

Pornind de aici, Părinții au considerat pe Duhul Sfânt ca fiind Persoana divină Care aduce în creație energia divină și o desăvârșește.

> „Dar El nu ar putea să o ducă la capăt și să o desăvârșească, dacă nu ar primi-o de la Tatăl și nu ar arăta-o prin Fiul, sau dacă Fiul nu ar arăta-o prin Duhul. În Duhul, fiecare lucrare își atinge scopul său pentru că desăvârșita comuniunea în Dumnezeu, care există nu

[68] Pr. Dumitru Stăniloae, *Rugăciunea lui Iisus și experiența Duhului Sfânt*, Ed. Deisis, Sibiu, 1995, pp. 90-95.

[69] Sf. Grigorie Palama, *Tomul aghioritic*, în *Filocalia*, vol. VII, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, p. 446.

numai în ființa comună, dar și în fiecare lucrare, se manifestă și se înfăptuiește în Cea de-a Treia Persoană"[70].

2.2.3. *Revelarea Sfintei Treimi în creație*

Între lumea creată și Dumnezeu-Creatorul există o relație atât de firească și de strânsă, încât orice separare devine o imposibilitate logică. Fiind creată prin Fiul, lumea este impregnată de raționalitate, oamenii fiind ei înșiși rațiuni sau cuvinte încorporate, cu menirea de a cunoaște prin Fiul pe Dumnezeu-Tatăl, rațiunile lumii venind de la Dumnezeu și ducând la Dumnezeu. Prin Duhul Sfânt, Tatăl își arată iubirea față de Fiul, iar Fiul, tot prin Duhul, își arată iubirea față de Tatăl. Ținând cont de faptul că noi primim pe Duhul de la Tatăl, prin Fiul, putem să răspundem și noi, împreună cu Fiul, iubirii Tatălui. Astfel, Tatăl ne iubește așa cum Îl iubește pe Fiul, iar noi putem iubi pe Tatăl, ca pe Tatăl nostru, și pe Fiul, ca pe fratele nostru[71]. Și dacă numai prin Duhul Îl putem numi pe Dumnezeu *Tată*, înseamnă că El Se unește cu noi. Unindu-Se cu noi și fiind nedespărțit de Fiul, înseamnă că în rugăciunea noastră este prezent și Fiul. Întreaga Sfântă Treime este prezentă și lucrătoare în creație.

„Sfânta Treime întreagă este în lucrare asupra întregii creații, de la Tatăl purcezând Duhul, trecând prin Fiul și realizându-Și lucrarea asupra celor create, mai ales ca să atragă pe oameni spre calitatea de fii ai Tatălui. Creația este atrasă spre Tatăl, prin lucrarea pornită din Tatăl, trecută prin Fiul și unificată, prin Duhul Sfânt, cu umanitatea Fiului. Umanitatea este sfințită prin mișcarea pornită din Tatăl și făcută spre Tatăl, asemenea Fiului, fiind încadrată în mișcarea Treimii, de la Tatăl spre Fiul și de la Fiul spre Tatăl, prin Duhul. Iubirea, pornită

[70] Pr. D. STĂNILOAE, *Rugăciunea lui Iisus*, p. 92.
[71] Pr. D. STĂNILOAE, *Sfânta Treime sau la început...*, p. 38.

de la Tatăl spre Fiul prin Duhul și întoarsă iarăși spre Tatăl, prinde în cadrul ei și umanitatea"[72].

Privită și analizată din această perspectivă, creația este sau înseamnă și Revelație. Așa se explică motivarea revelată a îndumnezeirii omului și a pnevmatizării creației, tema centrală a teologiei ortodoxe. Logosul Întrupat reveleaza taina Treimii (*Ioan* 17, 21), iar în Treime, Persoanele constituie structura interioară a naturii divine[73].

Prin Duhul Sfânt se produce o extindere a filiației divine la făpturi, nu o ieșire din filiație:

„Deci Duhul întărește cerurile nu făcându-le să participe la o ființă creată și făcută, ci dăruindu-le lucrarea Sa, ca lucrare proprie a lui Dumnezeu. Căci a susține existențele și a întări, spre durată, ceea ce este coruptibil prin fire și bolește de tendința spre nimic, nu poate arăta decât o ființă care conduce totul [...]. Frumusețea lui Dumnezeu va ieși, deci, la vedere mai clară, ca veșnica Lui putere și dumnezeire. Dar puterea dă tărie cerurilor și Duhul le împuternicește nu ca una din creaturi, chemată în ajutor [...], ci ca fiind Duhul propriu al lui Dumnezeu, care pe toate le creează și le întărește [...]. Acest fapt este vădit mai ales când se gândește cineva la căderea firii și la readucerea ei în starea cea bună. Căci odată cu varietatea însuflețită s-a aplecat spre păcat și s-a îmbolnăvit de păcatul introdus în ea din iubirea sporită de trup. Duhul care o modela, după chipul dumnezeiesc, și care era întipărit în ea în mod negrăit, ca o punte, S-a despărțit de ea și, astfel, a apărut în ea stricăciunea (corupția) și lipsa de frumusețe, precum și alte urâțenii. Dar Făcătorul tuturor, voind să readucă la tăria și armonia de la început existența căzută în stricăciune, în falsitate și în urâțenie, pentru păcatul introdus în ea, i-a infuzat iarăși Duhul Sfânt și dumnezeiesc care o părăsise. Acesta a restructurat spre chipul

[72] Pr. D. STĂNILOAE, *Sfânta Treime sau la început...*, p. 85.

[73] Pr. Dumitru POPESCU, „Esența sintezei dogmatice a Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae la aniversarea a 75 de ani de viață", în: *Studii Teologice*, 7-8/1983, p. 584.

mai presus de lume această existență ca Unul ce a putut să ne facă spre asemănarea cu El. Deci, El susține în starea cea bună existența făcută și poate să o înfrumusețeze prin relația cu Sine, ducând-o spre asemănarea cu Dumnezeu [...]. Nu este mai bine ca spunând că El este egal în fire și deoființă cu Dumnezeu, ca Unul ce a provenit din Dumnezeu și este în El prin fire și cu deplină putere creatoare și să-I atribuim toată lucrarea asupra celor create, săvârșindu-se din Tatăl prin Fiul în Duhul?"[74].

Primii oameni sunt scoși din Rai, după căderea în păcat, ca să nu mănânce *din pomul vieții și să trăiască în veci* (*Facerea* 3, 22) și datorită faptului că prin cădere nu s-a întunecat doar chipul lui Dumnezeu din om, ci și chipul lui Dumnezeu din creație (raționalitatea și finalitatea voite de Dumnezeu). Fiind redusă aproape exclusiv la dimensiunea ei materială, creația devine promovatoare de moarte și de corupție, de vreme ce nu mai este *grădina* prin care Dumnezeu umbla în *răcoarea serii* (*Facerea* 3, 8). Această depreciere a fost cauzată de diminuarea harului produsă de păcat, diminuare sinonimă cu retragerea unor energii din ea, retragere care slăbește sau pervertește resursele ei vitale[75]. Ținând cont de faptul că lucrarea răscumpărătoare nu se referă doar la om, ci și la cosmosul întreg, *infuzarea* Duhului Sfânt, Care îi părăsise, s-a realizat prin lucrarea neseparată a Persoanelor Sfintei Treimi.

2.2.4. *Revelarea Sfintei Treimi în Biserică*

Așa cum s-a văzut, există o reciprocitate desăvârșită între lucrarea Fiului și a Duhului Sfânt în Revelație. În Vechiul Testament, Duhul pregătește întruparea și răscumpărarea, iar în Noul Testament, Mântuitorul pregătește coborârea Sfântului Duh. Fiul și Duhul Se revelează reciproc și împreună Îl revelează pe Tatăl[76].

---

[74] SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Despre Sfânta Treime...*, pp. 207-208.
[75] Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, pp. 477-478.
[76] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Sfântul Duh în Revelație și în Biserică", în: *Ortodoxia*, XXVI (1974), 2, pp. 217-218.

Deși în Vechiul Testament prezența și lucrarea lui Dumnezeu erau evidențiate prin manifestări exterioare de putere, totuși, în persoanele cu o sensibilitate sporită, din Cuvântul iradia și Duhul Care îi pregătea pentru venirea Cuvântului, tot așa cum Cuvântul îi pregătea prin Duhul pentru venirea în trup și, după Înălțare, pentru a doua venire.

„Precum înainte de venirea văzută și în trup, Cuvântul lui Dumnezeu venea spiritual la Patriarhi și la Proroci, preînchipuind tainele venirii Lui, tot așa și după această sosire, vine nu numai în cei ce sunt încă prunci, nutrindu-i duhovnicește și ducându-i spre viața desăvârșirii cea după Dumnezeu, ci și în cei desăvârșiți, desemnându-le de mai-nainte, în chip ascuns, forma venirii Lui viitoare, ca într-o icoană”[77].

Odată cu întruparea, natura umană asumată de Mântuitorul Hristos este ridicată la capacitatea de a-L primi pe Duhul Sfânt plenar și de a-L și iradia spre alți oameni.

„Duhul Sfânt Și-a făcut acum centrul Său de acțiune și de iradiere, împreună cu Cuvântul lui Dumnezeu, în ființa umană. Acum iese pe primul plan rolul Său cel mai propriu, care este de sfințire și de îndumnezeire a ființelor umane. Spiritul uman se descoperă acum ca având cea mai mare conformitate potențială cu Duhul Sfânt”, fără ca lucrarea Lui să poată fi separată de lucrarea lui Hristos[78].

Capacitatea de a sesiza prezența și lucrarea lui Dumnezeu în Revelație este produsă de Duhul Sfânt, Care aduce lucrarea (energia) sau puterea lui Dumnezeu în creație, ca efect creator și desăvârșitor.

„Iar noi, fără Duhul, suntem străini și departe de Dumnezeu, iar prin împărtășirea de Duhul suntem legați de dumnezeire (uniți

[77] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete teologice*, II, 28, în *Filocalia*, vol. II, Sibiu, 1947.
[78] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, pp. 45-46.

cu ea). Deci a fi noi în Tatăl nu este al nostru, ci al Duhului, care este în noi și petrece în noi, până când Îl păstrăm în noi prin mărturisire"[79].

Această sensibilitate produsă de Duhul îl apropie pe om de Dumnezeu și de semeni, făcându-l, astfel, *în întregime omenesc*. Prima treaptă a acestei sensibilități este credința, urmată de un sentiment acut de responsabilitate față de Dumnezeu. Numai sălășluirea Duhului trezește, în sufletul uman, capacitatea sa de relație cu Dumnezeu și cu aproapele, restaurându-l, astfel, în starea conformă naturii sale[80].

Relațiile Persoanelor divine în plan trinitar se regăsesc și în viața Bisericii. Atât Fiul, cât și Duhul, au o poziție proprie în acțiunea revelatoare, conform poziției din viața internă a Treimii. Fiul Se naște, iar Duhul purcede din eternitate din Tatăl, dar Se odihnește (rămâne) peste Fiul și Se arată sau strălucește din El. Aceste precizări patristice definesc atât relația eternă dintre Duhul și Fiul, cât și modalitatea lucrării Lor în om și în lume. Purcederea Duhului din Tatăl și arătarea sau strălucirea prin Fiul nu se confundă, dar nici nu se separă, ambele depinzând de Tatăl. Fiul și Duhul nu sunt uniți doar în planul eternității, ci și în ordinea temporală, afirmându-Se reciproc: odihnind peste Fiul sau strălucind din El, Duhul revelează Tatălui pe Fiul, iar Fiul pe Duhul. Dacă, din perspectiva eternității, Duhul strălucește prin Hristos, din perspectiva temporală, strălucește și prin sfinți.

„Așa cum, în Treime, Duhul este într-o continuă purcedere de la Tatăl iubitor spre Fiul iubit și într-o strălucire iubitoare de la Tatăl spre Fiul, așa este și în noi într-o curgere continuă de la Fiul spre noi și de la noi spre Fiul de la care primim Duhul"[81].

---

[79] Sf. Atanasie cel Mare, *Cuvântul al treilea împotriva arienilor*, XXIV, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 15, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987.

[80] Pr. D. Stăniloae, *Rugăciunea lui Iisus...*, p. 95.

[81] Pr. Dumitru Stăniloae, „Relațiile treimice și viața Bisericii", în: *Ortodoxia*, XVI (1964), 4, p. 513.

Perihoreza nu trebuie înțeleasă doar ca o mișcare a fiecărei Persoane în jurul Celorlalte, ci și ca o interioritate reciprocă, plenitudinea unei Persoane fiind, astfel, dată de relația interioară cu Celelalte.

Odihna sau rămânerea Duhului în Fiul presupune și faptul că cei care cred nu primesc Duhul Sfânt fără Hristos. Dacă Duhul ar purcede și din Fiul sau nu S-ar odihni în El, ar fi posibilă separarea Persoanelor, așa cum s-a întâmplat în teologia occidentală. Noi, fiind uniți cu Hristos și Duhul strălucind din El, strălucește și din noi sau din Biserică, pe măsura creșterii comuniunii cu Hristos, prin curățirea de patimi. Atunci când Mântuitorul Hristos nu este prezent, împreună cu Duhul, în Biserică și în credincioși, apare fie necesitatea vicariatului, fie necesitatea conducerii în conformitate cu propria conștiință[82].

Sf. Grigorie Palama completează ideea de rămânere sau de odihnă a Duhului în Fiul, ca relație eternă, prin precizarea că strălucirea Duhului din Fiul este răspunsul iubirii Fiului la inițiativa iubitoare a Tatălui, care-L purcede pe Duhul. Iubirea Tatălui, odihnindu-se în Fiul, strălucește Tatălui din Fiul, ca iubire a Fiului. Această strălucire nu-și are originea în Fiul, ci în Tatăl, dar, rămânând asupra Fiului, se reflectă spre Tatăl, *îmbinându-se* cu activitatea iubitoare a Fiului față de Tatăl. Această relație este prezentă și în cazul nostru: împărtășindu-ni-Se, Duhul Se întoarce îmbinat cu simțirea noastră iubitoare de fii spre Tatăl, pentru că nici Fiul și nici noi nu suntem pasivi atunci când Duhul Se revarsă în noi și, pentru acest motiv, orice simțire a unuia față de altul este influențată de simțirea celuilalt. Astfel, prin Duhul, toți suntem uniți cu Hristos și simțim iubirea Tatălui față de noi și a noastră față de El. Avându-L pe Duhul, Îl avem în noi pe Hristos cu simțirea Lui de Fiu față de Tatăl, devenită și simțirea noastră. „Și pentru că sunteți fii, a trimis Dumnezeu pe Duhul Fiului Său în inimile noastre, care strigă: Avva, Părinte! Astfel dar, nu mai ești rob, ci fiu; iar de ești fiu, ești și moștenitor al lui Dumnezeu, prin Iisus Hristos" (*Galateni* 4, 6-7). Așa se explică faptul că mântuirea înseamnă recapitulare în Hristos[83].

---

[82] Pr. D. STĂNILOAE, „Relațiile treimice...", pp. 513-515.
[83] Pr. D. STĂNILOAE, „Relațiile treimice...", pp. 517-518.

După Iosif Vrienie (începutul secolului al XV-lea), relația între Fiul și Duhul are și un sens invers: nu numai Duhul trece prin Fiul, arătându-Se ca Duh al Fiului, ci și Fiul trece prin Duhul, manifestându-Se în calitate de Cuvânt al Duhului. În același timp, Fiul rămâne Cuvânt al Tatălui, ca provenind din Tatăl, iar Duhul grăiește Cuvântul Tatălui sau Fiul Tatălui grăiește din Duhul, ceea ce înseamnă că fiecare relație, între cele două Persoane, o implică și pe a Treia. Hristos și Duhul lucrează împreună pentru a ne face fii ai Tatălui. Astfel, Treimea este prezentă în Biserică și în credincioși, scopul lor fiind de a realiza și exprima unitatea Treimii[84]. „Domnul este Duh, și unde este Duhul Domnului, acolo este libertate. Iar noi toți, privind ca în oglindă, cu fața descoperită, slava Domnului, ne prefacem în același chip din slavă în slavă, ca de la Duhul Domnului" (*2 Corinteni* 3, 17-18). *Oglinda* exprimă fața omenească a Mântuitorului Hristos, spre care urcăm și noi, ca model absolut, *din slavă în slavă*, adică într-un progres continuu, *ca de la Duhul Domnului* sau prin lucrarea Duhului Sfânt[85].

Fiind Ipostasul divin Care Și-a împropriat natura umană, Mântuitorul Hristos poartă în umanitatea Sa pe Duhul Sfânt în toată plenitudinea Sa. Pornind de aici, ca om, Mântuitorul Hristos răspunde în numele nostru Tatălui printr-o iubire ascultătoare până la moarte. Acest răspuns iubitor presupune sfințenia, ca stare de transparență a Duhului, devenită interioritate a sufletului, în timp ce transparența sufletului devine interioritate a lui Dumnezeu[86].

Prin înălțarea cu trupul la cer a Mântuitorului, natura Sa umană îndumnezeită devine deplin transparentă față de Tatăl și față de oameni, realizând integral și ca om capacitatea Sa de comuniune cu Tatăl și cu oamenii. Această capacitate deplină de comuniune cu Dumnezeu și cu oamenii are ca urmare firească coborârea Duhului Sfânt. Fără Cincizecime, Biserica nu ar fi căpătat ființă concretă și nici nu ar fi durat,

---

[84] Pr. D. Stăniloae, „Relațiile treimice...", pp. 521-523.

[85] Pr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1986, p. 66.

[86] Pr. D. Stăniloae, *Rugăciunea lui Iisus...*, pp. 96-97.

Revelația nemaiputându-se impune ca o evidență experimentată. Duhul Sfânt întemeiază Biserica și rămâne, în continuare, în Ea cu energiile Sale necreate, călăuzind-o spre desăvârșirea Ei. Prezența Duhului este sinonimă cu prezența Bisericii și cu adevărul.

> „Astfel, așa cum în Sfânta Treime, Duhul Sfânt arată că Tatăl și Fiul sunt Persoane distincte, dar de o singură ființă, unite prin iubire, tot astfel Duhul Sfânt ne consacră pe noi ca persoane distincte, zidindu-ne Biserică, unindu-ne prin bucuria unei comuniuni depline”[87].

Biserica este Revelația întrupată și activă a lui Dumnezeu în umanitatea celor care cred; sub forma Bisericii, Revelația își desăvârșește opera de sfințire, arătându-și astfel puterea. „Iar voi sunteți trupul lui Hristos și mădulare (fiecare) în parte” (*1 Corinteni* 12, 27). În Biserică, înțeleasă ca Revelație întrupată sau trup tainic al Mântuitorului Hristos, umanitatea căzută este reconfigurată după modelul umanității asumate de Mântuitorul Hristos, în care se împlinește (desăvârșește) Revelația. Expresia *Biserica, trup al Domnului* indică unirea și comuniunea în Hristos și în Duhul Sfânt a celor care cred. Mântuitorul Hristos este *cap*, în sensul de izvor din care Se revarsă Duhul în comunitate, ținând uniți membrii prin legătura cu același Hristos ca sursă a Duhului și ca model uman îndumnezeit de Duhul, pentru a-i face asemenea lui Hristos[88]. Astfel, Duhul este chipul Fiului, în calitate de capăt al lucrării prin Care Fiul lucrează în noi, făcându-ne după chipul Său. În calitate de chip al Duhului, fiecare suntem în același timp chip al Fiului prin raportarea filială la Tatăl și chip al Duhului, prin raportare la Hristos ca Fiu al Tatălui. Prin raportarea noastră la Tatăl, pentru că ne modelăm după Fiul, nu vrem să devenim ca Tatăl, ci asemenea Fiului[89].

Prin comuniunea credincioșilor cu Persoanele Sfintei Treimi, Biserica se constituie ca o comunitate de persoane care nu poate fi separată

[87] Pr. D. Stăniloae, *Rugăciunea lui Iisus*..., pp. 98-99.
[88] Pr. D. Stăniloae, „Criteriile prezenței Sfântului Duh...”, p. 112.
[89] Pr. D. Stăniloae, „Criteriile prezenței Sfântului Duh...”, p. 109.

de Treime, în calitatea ei de comuniune iubitoare și responsabilă. Relația din interiorul Treimii se reflectă și în relația Treimii cu făpturile. Duhul, pornit din Tatăl, strălucește acum din Fiul nu numai Tatălui, ci și făpturilor. Strălucirea Duhului, din Fiul, se extinde și asupra făpturilor, umplând și pe credincioși de afecțiunea filială a Fiului față de Tatăl, pentru că același Duh al Tatălui, ce Se odihnește asupra Fiului, Se întoarce de la Fiul spre Tatăl. Prin Duhul Sfânt, care rămâne în Hristos și, prin urmare, în Biserică, Dumnezeu Își exercită, în mod continuu puterea Sa transfiguratoare, prin cuvinte și fapte (Taine și Ierurgii), toate exprimând credința prin care ne întâlnim în mod personal cu Dumnezeu și colaborăm în vederea mântuirii noastre[90].

La rugăciunea comună a credincioșilor participă atât sfinții, cât și îngerii. Această participare generală exprimă sobornicitatea Bisericii: cultul se referă nu numai la relația individuală cu Dumnezeu, ci și la relația cu Dumnezeu a întregii comunități. „Sfânta Tradiție, prin care Biserica se perpetuează cu ajutorul rugăciunii, constă tocmai în această persistență în Biserică – prin Duhul Sfânt – a lucrării mântuitoare a lui Hristos"[91]. Duhul Sfânt, prin rugăciunea Bisericii, nu susține doar tensiunea spre Înviere, ci o va și realiza, oamenii putând participa astfel, prin trupurile lor înviate, la Trupul Înviat al Mântuitorului Hristos.

În Sfânta Liturghie, comunitatea recunoaște că Trupul Domnului, în Care Duhul transformă pâinea, *se frânge pentru toți*, tot așa cum Sângele, în care Duhul transformă vinul, *se varsă pentru toți*. Pentru acest motiv, în cult se trăiește în mod anticipat eshatologia ca finalitate a Revelației. Deși cultul este în mod firesc preocupat de nevoile concrete ale oamenilor, în Sfânta Liturghie arătăm că nu ne fixăm definitiv în nicio situație a acestei lumi și că încercăm să mergem mereu mai departe și mai sus.

> „Undele acestui dinamism creștin întreținut de Duhul se revarsă asupra întregii umanități, chiar dacă ea nu este conștientă de aceasta. Duhul lui Hristos Cel înviat ne conduce din interior spre

[90] Pr. D. STĂNILOAE, *Rugăciunea lui Iisus...*, pp. 100-104.
[91] Pr. D. STĂNILOAE, *Rugăciunea lui Iisus...*, p. 106.

Cincizecimea eshatologică, când El va străluci în deplinătatea trupului transfigurat al lui Hristos, dar și al inimilor noastre care vor fi sporit în transparență, prin unirea cu Hristos”[92].

Dacă Cincizecimea este actul care inițiază trecerea de la lucrarea mântuitoare a lui Hristos în umanitatea asumată la extinderea acestei lucrări în celelalte ființe umane și această extindere formează conținutul Bisericii, Biserica este revelarea lui Dumnezeu în și prin Mântuitorul Hristos, a cărei eficiență se prelungește până la sfârșitul chipului actual al lumii. „Ea continuă Revelația în Hristos, nu ca o sporire a conținutului său, ci ca o actualizare în Duhul a prezenței lucrătoare a lui Hristos, care S-a revelat deplin prin fapte și prin cuvintele Sale și prin cele ale Apostolilor”[93].

În Biserică și prin lucrarea Sfântului Duh, Revelația împlinită în Mântuitorul Hristos se împlinește și în toți cei care cred, desăvârșindu-se astfel iconomia lui Dumnezeu.

2.3. Sfânta Tradiție și Sfânta Scriptură. Raportul interior dintre Biserică, Scriptură și Tradiție

2.3.1 *Tradiția apostolică și Tradiția bisericească*

Deși s-a încheiat în Persoana Mântuitorului Hristos, Revelația supranaturală este activă și în continuare, prin conținutul ei, datorită faptului că, după Înălțarea la cer, El începe procesul de extindere a stării realizate în umanitatea asumată la toți cei care cred. Performanța acesta este posibilă pentru că nu a asumat natura umană ipostaziată în ea însăși, ci în Ipostasul Său, prin unirea ipostatică fiind ridicată la nivelul îndumnezeirii și făcând astfel posibilă îndumnezeirea tuturor[94].

---

[92] Pr. D. Stăniloae, *Rugăciunea lui Iisus...*, pp. 109-112.
[93] Pr. D. Stăniloae, *Rugăciunea lui Iisus...*, p. 98.
[94] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 49.

Această extindere se realizează prin lucrarea Sfântului Duh, în comunitatea universală a Bisericii. Biserica devine dialogul lui Dumnezeu cu cei care cred prin Hristos în Duhul Sfânt sau Revelația supranaturală ajunsă la deplinătatea ei în Hristos, în acțiunea de extindere și de rodire în cei care cred.

> „Revelația aceasta este, în acest sens, neschimbată obiectiv atât în Sfânta Scriptură, cât și în Sfânta Tradiție. Deci, Biserica, prin Sfânta Scriptură și prin Sfânta Tradiție, menține, în înțelesul ei adevărat, Revelația în acțiune. Acțiunea ei nu este altceva decât punerea în lucrare a Revelației, păstrată în întregul ei, pregătirea credincioșilor pentru lucrarea ei, sau pentru lucrarea lui Hristos, tălmăcit în Sfânta Scriptură și comunicat prin Sfânta Tradiție"[95].

Acolo unde nu se păstrează comuniunea integrală cu Hristos, există pericolul apariției unor învățături noi, fără nici un temei în Scriptură și în Tradiție, învățături care pot deforma sau deturna mesajul divin revelat.

Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție sunt astfel cele două căi de fixare, păstrare și transmitere a Revelației. Se deosebesc numai cu privire la modul în care Revelația ni s-a transmis și este cuprinsă în ele, pentru că fondul Revelației este cuprins în amândouă. Din această cauză, ele au o valoare egală.

În sens larg, Tradiția apostolică conține propovăduirea și activitatea Apostolilor prin care Biserica este adusă la existență. În urma propovăduirii apostolice orale s-a constituit Tradiția sau Predania, care devine bun comun al primelor Biserici întemeiate: „Deci, dar, fraților, stați neclintiți și țineți predaniile pe care le-ați învățat fie prin cuvânt, fie prin epistola noastră" (*2 Tesaloniceni* 2, 15). Această Tradiție sau Predanie constituie „dreptarul învățăturii căreia ați fost încredințați" (*Romani* 6, 17) și care provine de la Mântuitorul Hristos: „Căci de la Domnul am primit ceea ce v-am dat (transmis) și vouă" (*1 Corinteni* 11, 23-26).

[95] Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, pp. 50-51.

Având în vedere proveniența ei, aceasta trebuie păstrată așa cum a fost primită (*1 Corinteni* 11, 2), fiind socotită „comoara ce ți s-a încredințat" (*1 Timotei* 6, 20), în comparație cu „filosofia și cu deșarta înșelăciune din predania omenească" (*Coloseni* 2, 8). Apostolii sau ucenicii acestora au consemnat o parte a Tradiției apostolice, sub inspirația Sfântului Duh, și așa au apărut cărțile Noului Testament. Tradiția apostolică a continuat să circule și pe cale orală, alături de Noul Testament, ambele documente propovăduind același chip al lui Hristos făcut cunoscut de Apostoli și transmis Bisericilor întemeiate de ei[96]. În sens restrâns, Tradiția reprezintă modalitățile concrete prin care Biserica se menține și se extinde în timp și spațiu: crezurile primare, dispozițiile referitoare la Sfintele Taine și la cult, în general, la organizarea ierarhică și la viața credincioșilor. Pentru că acestea se repetau în practică, n-a fost necesară fixarea lor în scris. Dacă Evangheliile descriu mântuirea obiectivă sau răscumpărarea în Hristos și prin Hristos, Tradiția conține modalitățile mântuirii subiective desfășurate în Biserică[97]. În acest sens restrâns, Tradiția nu este nici o parte a adevărurilor revelate și necuprinse în Scriptură, nici numai conștiința de sine a Bisericii și, cu atât mai puțin, un produs al Bisericii postapostolice, ci una din cele două forme ale Revelației, comunicată de Apostoli, în mod oral, Bisericii primare[98].

Pentru că ambele exprimă legătura celui care crede cu Persoana și lucrarea Mântuitorului Hristos, între cele două părți ale Tradiției, în sens larg, nu pot exista discontinuități și nici opoziții. Lucrarea Mântuitorului nu s-a încheiat odată cu înălțarea cu trupul la cer, ci continuă în timp și în Biserică, fiind perpetuu necesară asimilarea și experimentarea ei, în vederea realizării împărăției lui Dumnezeu sau a cerului nou și a pământului nou. „Și să vă lumineze ochii inimii, ca să pricepeți care este nădejdea la care v-a chemat, care este bogăția slavei moștenirii Lui. [...]

---

[96] Pr. Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005, p. 57.

[97] Pr. Dumitru Stăniloae, „Caracterul permanent și mobil al Tradiției", în: *Studii Teologice*, XXV (1973), 3-4, p. 149.

[98] Pr. Dumitru Stăniloae, „Sfânta Tradiție. Definirea noțiunii și întinderea ei", în: *Ortodoxia*, XVI (1964), 1, p. 72.

Și cât de covârșitoare este mărimea puterii Lui față de noi [...], pentru noi cei care credem" (*Efeseni* 1, 18-19). El nu ne comunică lucrarea Sa mântuitoare numai prin cuvântul Său cuprins în Scriptură, ci și prin viața Bisericii, în integralitatea ei, inaugurată în vremea Apostolilor și transmisă prin practica Bisericii, fără a fi consemnată în scris[99].

Faptul că Tradiția este una dintre cele două forme în care Apostolii ne-au lăsat Revelația este demonstrat de structura ei formală și logică: este un tot organic și constă în faptul că Dumnezeu ni Se face accesibil în Fiul întrupat și rămâne disponibil pentru a ne însuși, în unire cu El, mântuirea. Pornind de aici, Revelația implică diferite momente și forme în care se manifestă lucrarea lui Dumnezeu în angajarea primilor oameni care au crezut, toate referindu-se la întregul mântuirii și având legătură întreolaltă[100]. „Întru El avem răscumpărarea prin Sângele Lui și iertarea păcatelor, după bogăția harului Lui, pe care l-a făcut să prisosească în noi în toată înțelepciunea și priceperea" (*Efeseni* 1, 7-8). Mântuitorul Hristos, în Care ne regăsim toți prin firea Sa umană asumată, „S-a făcut înțelepciune de la Dumnezeu și dreptate și sfințire și răscumpărare" (*1 Corinteni* 1, 30).

Tradiția nu este doar memoria teoretică a unor învățături neconsemnate în Scriptură, ci și trăirea continuă cu Mântuitorul Hristos și în Mântuitorul Hristos, prin Duhul Sfânt. Această trăire presupune cunoașterea persoanei și a lucrării Lui sau a dogmelor și aplicarea lor practică prin rugăciune, mărturisire, viață creștină în general, după voia și modelul Mântuitorului Hristos. Toate aceste elemente formează un întreg prin care lucrează Duhul Sfânt sau harul lui Hristos. „Tradiția este continuarea lui Hristos, prin har și prin viața născută din har sau prin Duhul Sfânt și prin viața în Duhul Sfânt, în generațiile de credincioși, sau în Biserică, prin conlucrarea tuturor celor ce-L comunică, Îl primesc și-L trăiesc"[101].

---

[99] Pr. D. STĂNILOAE, „Caracterul permanent...", p. 152.

[100] Pr. D. STĂNILOAE, „Sfânta Tradiție. Definirea noțiunii...", p. 72.

[101] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Primirea Tradiției în timpul de azi, din punct de vedere ortodox", în: *Studii Teologice*, XXVII (1975), 1-2, p. 6.

Deci Tradiția cuprinde o învățătură crezută și mărturisită despre Dumnezeu și despre lucrarea Lui de mântuire în Hristos, învățătură care formează baza cultului creștin. Pentru acest motiv, imnele liturgice sunt proclamări publice ale dogmelor, urmate de rugăciuni și de concluzii referitoare la datoria unei vieți duhovnicești sau sunt, în același timp, teologie și spiritualitate. Prin rugăciune și prin mărturisire, credincioșii cer ajutorul lui Dumnezeu. Cultul Bisericii nu face doar referiri la istorie sau nu are un caracter exclusiv anamnetic, ci este, mai mult decât orice, un eveniment mântuitor prezent[102].

Conținutul interior al Tradiției este Mântuitorul Hristos întrupat, jertfit, înviat și înălțat cu trupul la cer, care ni Se comunică în Duhul Sfânt, prin credință, făcându-ne părtași plenitudinii vieții divine în formă umană realizată prin unirea ipostatică. „Ca să puteți înțelege, împreună cu toți sfinții, care este lărgimea și lungimea și înălțimea și adâncimea, și să cunoașteți iubirea lui Hristos, cea mai presus de cunoștință, ca să vă umpleți de toată plinătatea lui Dumnezeu" (*Efeseni* 3, 18-19). Apostolii au concentrat în crezuri scurte, pentru a fi rostite de cei care se botezau, toată iconomia mântuirii, ca dovadă că și-au însușit învățătura de credință creștină. Pentru acest motiv, aceste crezuri scurte concentrate au fost numite de Sfântul Irineu și de Tertulian *regula fidei*. Dar, pentru ca generațiile viitoare să aibă acces nu numai la formele simple, ci și la cele dezvoltate, care nu puteau fi ținute minte și predate cu fidelitate oral, de la o generație la alta, Apostolii le-au fixat în scris. Așa s-a născut Scriptura și așa a rămas Tradiția nescrisă una dintre formele Revelației[103].

În afară de crezuri, Apostolii au lăsat și alte forme ale Revelației nescrise, care puteau fi ținute minte ușor și care reprezentau efecte ale lucrării mântuitoare a lui Hristos asupra oamenilor sau unirea Lui cu cei care credeau, prin acte poruncite de Hristos: i-au botezat, i-au uns și i-au împărtășit. Fiind practicate în mod curent, nu a fost necesară consemnarea amănunțită în scris. Săvârșirea Tainelor în locuri unde nu erau prezenți Apostolii sau după moartea lor cerea persoane rânduite special

[102] Pr. D. STĂNILOAE, „Primirea Tradiției în timpul de azi...", p. 7.
[103] Pr. D. STĂNILOAE, „Sfânta Tradiție. Definirea noțiunii...", p. 73.

pentru aceasta. Pentru a răspunde acestei nevoi, Apostolii au instituit o ierarhie și au creat o organizație bisericească. Și în acest caz, existând de fapt și continuându-se prin succesiune, nu s-a scris prea mult despre ea. Învățătura despre Biserică și despre har era implicată în practicarea Tainelor și putea fi ținută minte ușor, prin repetare în comunitatea bisericească[104].

Primirea Sfântului Duh și a celorlalte daruri se făcea epicletic (prin rugăciuni de invocare în care se arata cine este Hristos, ce a făcut și ce se așteaptă de la El, la care se adăugau rugăciunile de mulțumire și de laudă pentru darurile primite). Modul în care se făceau toate acestea nu a fost fixat în Scriptură, ținându-se minte prin repetare. „Stăruiți în rugăciune, priveghind în ea cu mulțumire, rugându-vă totodată și pentru noi, ca Dumnezeu să ne deschidă ușa cuvântului spre a vesti taina lui Hristos [...], ca să o arăt așa cum se cuvine să grăiesc" (*Coloseni* 4, 2-4). Rugăciunea deținea un loc important în Biserica primară: „Noaptea și ziua ne rugăm cu prisosință să vedem fața voastră și să împlinim lipsurile credinței voastre" (*1 Tesaloniceni* 3, 10). Nu sunt cunoscute texte exacte de rugăciuni rămase de la Apostoli, dar - cu siguranță - ele au existat și, de aceea, Apostolii nu le-au mai fixat în scris. Aceleași observații se pot face și în legătură cu rugăciunile liturghiilor vechi, care aveau în centrul lor taina lui Hristos[105]. „Ca Dumnezeul Domnului nostru Iisus Hristos, Tatăl slavei, să vă dea vouă duhul înțelepciunii și al descoperirii, spre deplina Lui cunoaștere și să vă lumineze ochii inimii, ca să pricepeți care este nădejdea la care v-a chemat, care este bogăția slavei moștenirii Lui în cei sfinți și cât de covârșitoare este mărimea puterii Lui față de noi, pentru cei ce credem. [...] Și toate le-a supus sub picioarele Lui și, mai presus de toate, L-a dat pe El cap Bisericii, care este trupul Său, plinirea Celui ce plinește toate în toți" (*Efeseni* 1, 16-23). Se poate deduce că toate aceste manifestări ale Bisericii primare au făcut parte din depozitul Tradiției apostolice, în lumina căreia Biserica a ales cărțile care au intrat în canonul Noului Testament. Tainele, organizarea bisericească

---

[104] Pr. D. Stăniloae, „Sfânta Tradiție. Definirea noțiunii...", p. 74.
[105] Pr. D. Stăniloae, „Sfânta Tradiție. Definirea noțiunii...", p. 75.

ierarhică, cultul divin, nefixate în Scriptură pe larg, dar transmise ca realități practicate, sunt și ele Revelația dumnezeiască nu mai prejos de Scriptură. Prin Apostoli, ca organe ale Revelației, s-a făcut cunoscută și s-a realizat, pentru prima dată, intrarea lui Dumnezeu, prin Hristos, în legătură vie cu oamenii, această legătură putând fi experimentată în continuare de cei care cred. Tradiția este tocmai permanentizarea trăirii în adevărul și realitatea în care au trăit prima dată Apostolii prin Revelație[106].

2.3.2. *Aspectele Sfintei Tradiții*

În Sfânta Tradiție sunt incluse două aspecte: cel statornic și cel dinamic. O parte din învățătura Mântuitorului Hristos, după Înălțarea Sa la cer, a fost fixată în scris, formând canonul Noului Testament, iar altă parte a circulat pe cale orală, formând Sfânta Tradiție. Împreună (Scriptura și Tradiția) au constituit fondul comun dogmatic al Bisericii primare și au stat la baza mărturisirii de credință a Bisericii ecumenice[107]. Explicarea apostolică a Scripturii și aplicarea conținutului ei în viața oamenilor prin Biserică (în special prin definițiile Sinoadelor Ecumenice, prin scrierile Părinților și prin cărțile de slujbă) formează Tradiția apostolică sau dimensiunea statornică a Sfintei Tradiții.

> „Conținutul Tradiției apostolice nu este în esență decât conținutul Scripturii aplicat vieții omenești sau trecut în aceasta prin Biserică. Biserica ține, deci, Scriptura, aplicată prin Tradiție, mereu nouă și totuși mereu aceeași. O ține prin structurile ierarhic-sacramentale, precizate de Apostoli ca mijloace de trecere a conținutului Revelației sau a lui Hristos Însuși în viața oamenilor. O ține mereu nouă și mereu aceeași prin Tradiția originară prin care Apostolii

---

[106] Pr. D. Stăniloae, „Sfânta Tradiție. Definirea noțiunii...", p. 76.

[107] N. Chițescu, I. Petreuță, I. Todoran, *Manual de Teologie Dogmatică și Simbolică*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1958, p. 184.

au precizat aceste structuri, prin care Se comunică real Hristos, în cursul generațiilor, cu bogăția inepuizabilă a bunătăților Lui. [...] Tradiția, ca explicare mereu îmbogățită a Aceluiași Hristos, nu se poate despărți de primirea Lui, în calitate de conținut neschimbat al Tradiției, de curgerea aceluiași har al Lui, sau de primirea aceleiași Persoane, a Lui, în Biserică, prin Sfintele Taine și prin cuvântul explicativ despre El"[108].

Deci Tradiția presupune atât trecerea Mântuitorului Hristos și a lucrării Lui sfințitoare în viața oamenilor sub forma Bisericii, cât și transmiterea acestei lucrări în timp, până la sfârșitul chipului actual al lumii. Pentru că prin Tradiție cuvântul Scripturii devine actual, dinamic și eficient pentru generațiile succesive de credincioși, Sfânta Tradiție completează Scriptura. Dovada o constituie faptul că toate cântările bisericești sunt inspirate de Scriptură, ca și actele liturgice, profunzimile dogmatice și spirituale ale Scripturii devenind astfel din ce în ce mai evidente. „Tradiția apostolică este parte a Revelației, căci aceasta nu putea rămâne fără arătarea modului prin care Hristos cel revelat Se comunică oamenilor"[109].

Tradiția pune și ține în legătură cu Hristos generațiile succesive de creștini, pentru că este atât invocare, cât și primire a Duhului Sfânt. Prin Sfintele Taine și prin ierurgii, cei care cred primesc harul Duhului Sfânt, care sfințește nu doar omul, ci și natura. Acest proces nu se produce magic sau mecanic, fiind condiționat de o viață creștină în conformitate cu disciplina canonică a Bisericii. Numai această conformitate face posibilă atât invocarea, cât și primirea și rodirea Duhului, consecința fiind o viață după modelul vieții Mântuitorului Hristos, făcută posibilă prin comuniunea cu El. Acest fapt presupune și posibilitatea unei continue adânciri a conținutului Scripturii, care rămâne în cadrul Tradiției Bisericii prin viața ei cultică și spirituală. Această continuă aprofundare a conținutului Scripturii, în conformitate cu provocările culturale și

[108] Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 61.
[109] Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 62.

spirituale specifice diverselor perioade istorice, formează aspectul dinamic al Tradiției sau Tradiția bisericească.

„Această Tradiție bisericească, ce crește din Tradiția apostolică și rămâne în cadrul ei, ca Tradiție dinamică și identică, în același timp – ca Tradiție al cărei dinamism se hrănește din sursa stabilă a Tradiției apostolice sau din Hristos Cel integral descris și comunicat prin ea – înaintează pe un drum ale cărui jaloane sunt date virtual în Tradiția apostolică, ca sumă a modurilor esențiale de comunicare a Persoanei lui Hristos, a operei Lui mântuitoare, care comunicându-ni-Se ne și deschide sufletul pentru El”[110].

Teologul rus Serghei Bulgakov precizează și el că Tradiția bisericească este o manifestare exterioară sau fenomenală a unității interioare sau noumenale a Bisericii. Ea trebuie înțeleasă ca putere sau conștiință a unui organism viu, fiind neîntreruptă și inepuizabilă. Deci, nu este numai o expresie a trecutului, ci și a prezentului în care viitorul este deja prezent. „Pentru aceasta, Tradiția nu este o carte care ar fixa un anumit moment din dezvoltarea Bisericii, ci o carte care se scrie mereu. Tradiția se continuă mereu și acum, nu mai puțin ca mai înainte, trăim în Tradiție și o creăm”[111]. Viața contemporană a Bisericii este o prelungire a Tradiției de la Mântuitorul Hristos prin Apostoli. Crezurile scurte și schematice, alcătuite pe baza Tradiției și a Scripturii, au stat la baza Simbolului niceo-constantinopolitan care a înlocuit crezurile locale și care a fost confirmat de celelalte Sinoade Ecumenice. Sf. Chiril al Ierusalimului precizează că Biserica a avut chiar de la început o credință stabilă și completă, păstrând și explicând prin Tradiție numai ceea ce era prezent în Scriptură:

„Dobândește și păstrează numai credința pe care ai învățat-o și ți-a fost propovăduită, cea care ți-a fost predată acum de Biserică

[110] Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 63.
[111] Serghei BULGAKOV, *Ortodoxia*, Ed. Paideia, București, 1997, pp. 35-36.

și întărită de toată Scriptura! [...] «Chiar dacă noi sau înger din cer v-ar binevesti altceva decât ce ați primit acum, să vă fie anatema» (*Galateni* 1, 8). Auzind de aceste cuvinte, adu-ți aminte de Simbolul credinței! Primește, la timpul potrivit, din dumnezeieștile Scripturi, demonstrarea fiecărui punct de credință! Învățăturile credinței n-au fost alcătuite așa cum li s-a părut oamenilor, ci cele mai importante au fost adunate din toată Scriptura și împlinesc o singură învățătură a credinței"[112].

Tradiția Bisericii universale nu cuprinde numai dogmele definite de Sinoadele Ecumenice, ci și pe cele nedefinite, care nu au fost contestate de erezii. Dogmele cuprinse în Tradiția bisericească nu au fost definite toate și definitiv nici în mărturisirile de credință din secolul al XVII-lea, fapt care demonstrează că Biserica are o credință dată integral, de la început, în Tradiția apostolică și în Scriptură, din care se explică și se definesc unele puncte atunci când sunt contestate sau când timpul o cere[113].

Dacă Tradiția presupune participarea la plenitudinea vieții divine în formă umană prin Mântuitorul Hristos, este exclus atât imobilismul, cât și conservatorismul. Dogma Sfintei Treimi presupune o infinitate care nu poate fi niciodată atinsă, iar dogma întrupării ne aduce aproape comuniunea și iubirea trinitară. Botezul deschide calea progresului, în conformitate cu modelul desăvârșit – Hristos-Omul, iar Euharistia presupune unirea cu Hristos răstignit, înviat și înălțat. Laudele și rugăciunile au același rol ca și disciplina bisericească. Pentru acest motiv, ieșirea din Tradiția apostolică prin erezii înseamnă anularea progresului prin deformarea Revelației[114].

Dezvoltarea Tradiției nu înseamnă schimbarea ei, ci *o amplificare în ea însăși*. Progresul înregistrat prin aspectul dinamic al Tradiției

---

[112] Sf. Chiril al Ierusalimului, *Catehezele*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003, p. 78.

[113] Pr. Dumitru Stăniloae, „Sfânta Scriptură și Tradiția apostolică în mărturisirea Bisericii", în Pr. Ștefan Tobler (coord.), *Sfânta Scriptură și Tradiția apostolică în mărturisirea Bisericii*, Ed. Universității *Lucian Blaga*, Sibiu, 2007, p. 41.

[114] Pr. D. Stăniloae, „Caracterul permanent și mobil al Tradiției...", pp. 155-156.

este subiectiv și vizează îmbogățirea conștiinței religioase prin aprofundarea conținutului Revelației, fără ca prin aceasta să se înțeleagă promovarea de noi adevăruri. Fericitul Augustin a definit magistral acest progres: „Ieri înțelegeai puțin, azi înțelegi mai mult, mâine cu mult mai mult. [...] Crește în tine lumina lui Dumnezeu Cel de-a pururea desăvârșit"[115].

2.3.3. *Sfânta Scriptură și relația ei cu Sfânta Tradiție*

Sfânta Scriptură sau Biblia este colecția de cărți sfinte, scrise sub inspirația Duhului Sfânt, și cuprinde două părți distincte, corespunzătoare celor două etape ale Revelației: Vechiul Testament și Noul Testament. Vechiul Testament cuprinde 39 de cărți canonice, iar Noul Testament – 27. Canonul palestinian cuprinde numai cărțile canonice, în timp ce canonul alexandrin le cuprinde și pe cele *bune de citit* și *apocrife* (neautentice, ascunse, secrete), incluse în canonul Vechiului Testament [116]. În teologia creștină nu există nici astăzi o unanimitate în ceea ce privește canonul Vechiului Testament, existând diferențe care se referă la titluri, la ordinea cărților biblice și la structura textului. În cazul Noului Testament există unanimitate, toate edițiile confesionale cuprinzând aceleași 27 de titluri, deși, nu de puține ori, structura textului este diferită[117].

Părintele Stăniloae socotește Scriptura drept *o introducere istorică la opera de mântuire ce se realizează neîntrerupt în Biserică* sau dovada întrupării și a răscumpărării, al căror efect se prelungește permanent în Biserică. Fără Scriptură, tot ce se face în Taine și se experiază în rugăciune ar putea fi socotit doar o creație a gândirii omenești. Tradiția dogmatică face posibilă înțelegerea corectă a Scripturii sau a sensului vieții și lucrării Mântuitorului, iar prin tradiția cultic-sacramentală se

---

[115] N. CHIȚESCU et al., *Manual de Teologie Dogmatică...*, p. 193.

[116] N. CHIȚESCU et al., *Teologia Dogmatică și Simbolică*, vol. I, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2004, p. 136.

[117] Diac. Ioan I. ICĂ jr, *Canonul Ortodoxiei*, vol. I: *Canonul apostolic al primelor secole*, Ed. Deisis, Sibiu, 2008, pp. 142-147.

actualizează lucrarea mântuitoare a lui Hristos, descrisă în Evanghelii, care astfel nu rămâne doar o carte de amintiri. Prin faptul că ni-L face contemporan pe Mântuitorul Hristos, Tradiția nu ne asigură doar o legătură orizontală cu trecutul, ea fiind și evenimentul vertical al legăturii prezente, cu Hristos. Scriptura fără Tradiție ar rămâne închisă în trecut[118].

Pentru că sunt cuvintele Mântuitorului Hristos, cuvintele Scripturii nasc credința și lucrează viața veșnică în cei care le aud sau le citesc. Ele au putere când sunt comunicate de un om credincios altui om, fie prin repetare, fie explicate. Lucrarea aceasta a înfăptuit-o la început Mântuitorul Hristos, apoi cuvintele Sale au fost fixate în scris. Apostolii transmit credința prin propovăduire orală, cei ce au crezut în El confirmând și îmbogățind credința și prin citirea Scripturii. Citirea și repetarea cuvintelor Mântuitorului presupun și mărturisirea Lui autentică. Astfel sunt scoase în evidență sensuri mereu noi, după nivelul de înțelegere duhovnicească al timpului sau al comunității bisericești[119].

Tradiția apostolică este răspunsul Bisericii în formare la propovăduirea inițială a Apostolilor referitoare la persoana și lucrarea Mântuitorului Hristos, răspuns care presupune și trăirea sau experimentarea comuniunii responsabile cu El și cu semenii. În Revelație, există o chemare și un răspuns. După moartea Apostolilor, chemarea a rămas în forma Scripturii pentru toate timpurile, iar răspunsul pe care trebuie să-l dea în timp generațiile, în forma Tradiției, întregindu-se și fiecare cuprinzând-o pe cealaltă în alt fel. Ce s-a petrecut atunci, ca Revelație, se petrece necontenit. Deosebirea constă în faptul că atunci s-a petrecut pentru prima dată și cu primii oameni; pentru acest motiv, se și numește Revelație. Pentru că este continuată sau prelungită în timp, se numește Tradiție. Tradiția nu este doar păstrarea în scrieri sau în amintiri a unui fapt, ci și continuarea acelui fapt sau necontenita oferire-chemare din partea lui Dumnezeu și răspunsul Bisericii[120].

---

[118] Pr. D. STĂNILOAE, „Sfânta Tradiție. Definirea noțiunii...", p. 77.
[119] Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, pp. 53-54.
[120] Pr. D. STĂNILOAE, „Sfânta Tradiție. Definirea noțiunii...", pp. 81-83.

Sfânta Scriptură este expresia scrisă a Revelației împlinite în Mântuitorul Hristos și descrie atât modul în care Dumnezeu a pregătit mântuirea noastră în și prin Hristos, cât și modul în care El continuă să lucreze pentru asemănarea noastră cu Dumnezeu, până la sfârșitul lumii. „Și iată, Eu sunt cu voi în toate zilele, până la sfârșitul veacului" (*Matei* 28, 20). Fiind cuvântul lui Dumnezeu, Scriptura are o autoritate perpetuă: „Cerul și pământul vor trece, dar cuvintele mele nu vor trece" (*Marcu* 13, 31). Din această perspectivă, Sfânta Scriptură arată atât lucrarea trecută a lui Dumnezeu, în folosul omului și al cosmosului, cât și pe cea prezentă și viitoare. Sfântul Apostol Pavel asociază lucrarea trecută a lui Dumnezeu cu cea prezentă: ele s-au făcut și în folosul nostru, ca *preînchipuiri ale viitorului*, pentru că la noi *au ajuns sfârșiturile veacurilor* (*1 Corinteni* 10, 11). Atât lucrarea trecută, cât și cea prezentă au menirea „să arate în veacurile viitoare covârșitoarea bogăție a harului Său, prin bunătatea ce a avut către noi întru Hristos Iisus" (*Efeseni* 2,7). Pornind de aici, Sf. Maxim Mărturisitorul răspunde dilemei: dacă Dumnezeu va arăta bogăția Lui, în veacurile viitoare, cum a ajuns la noi sfârșitul veacurilor? Din eternitate, Dumnezeu a hotărât întruparea și unirea Lui neamestecată cu firea omenească, pentru ca El să devină om, „iar pe om să-l facă Dumnezeu prin unire cu Sine. În acest scop a împărțit veacurile cu înțelepciune, rânduindu-le pe unele pentru lucrarea prin care s-a făcut pe Sine om, iar pe altele pentru lucrarea prin care face pe om Dumnezeu. Sfârșitul veacurilor mai dinainte hotărâte pentru lucrarea prin care S-a făcut pe Sine om, a ajuns la noi, sfatul lui Dumnezeu cu privire la întrupare aflându-și împlinirea. [...] Odată ce veacurile rânduite de mai înainte pentru lucrarea prin care Dumnezeu avea să se facă om au luat sfârșit la noi, Dumnezeu împlinind cu adevărat întruparea Sa desăvârșită, trebuie să așteptăm de aici înainte celelalte veacuri care vor veni, care sunt rânduite pentru lucrarea îndumnezeirii tainice și negrăite a oamenilor"[121]. Astfel, Scriptura nu este numai o carte prin care ne

[121] SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie*, pp. 69-70.

amintim ce a făcut Dumnezeu până în acest moment pentru noi, ci și ce va face până la sfârșitul veacurilor, în vederea mântuirii noastre[122].

Duhul Sfânt provoacă și cultivă întâlnirea celor care cred cu Mântuitorul Hristos, Care Se adresează creștinilor din toate timpurile prin Scriptură, pentru a realiza comuniunea cu El, în vederea desăvârșirii. Această idee este ilustrată în rugăciunea pe care o citește preotul la Sfânta Liturghie, înainte de citirea Evangheliei: „Strălucește în inimile noastre, Iubitorule de oameni [...], lumina cea curată a cunoașterii dumnezeirii Tale și deschide ochii gândului nostru spre înțelegerea evanghelicelor Tale propovăduiri. Pune în noi frica fericitelor Tale porunci, ca toate poftele trupului călcând viețuirea duhovnicească să petrecem, cugetând și făcând toate cele ce sunt spre bună plăcerea Ta".

Atunci când Persoana și lucrarea Mântuitorului sunt separate de Persoana și lucrarea Duhului Sfânt, apare necesitatea *revelației deschise*, opinie care anulează împlinirea Revelației supranaturale în și prin Mântuitorul Hristos.

Inspirația Sfintei Scripturi este proclamată cu claritate în Revelație: „Toată Scriptura este inspirată de Dumnezeu și de folos spre învățătură, spre mustrare, spre îndreptare, spre înțelepțirea cea întru dreptate, astfel ca omul lui Dumnezeu să fie desăvârșit, bine pregătit pentru orice lucru bun" (*2 Timotei* 3, 16-17).

Așa se și explică autoritatea ei absolută pentru învățătura de credință și pentru viața creștinului.

Inspirația este o lucrare cu caracter teandric și presupune lucrarea nemijlocită a Duhului Sfânt, prin care scriitorul biblic devine capabil de a primi, de a exprima corect și de a scrie învățăturile de credință care formează conținutul Revelației dumnezeiești, în expresii accesibile cititorilor sau ascultătorilor, ferindu-l de greșeli. Acesta este motivul pentru care Sf. Apostol Petru spune: „Pentru că niciodată prorocia nu s-a făcut din voia omului, ci oamenii cei sfinți ai lui Dumnezeu au grăit purtați fiind de Duhul Sfânt" (*2 Petru* 1, 21).

[122] Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, pp. 53-54.

Părinții și scriitorii bisericești vorbesc și ei pe larg despre inspirația Sfintei Scripturi. Astfel, Atenagora precizează că Duhul Sfânt se servește de gura prorocilor ca de un instrument[123], iar Teofil al Antiohiei explică problema inspirației prin prezența și lucrarea Sfântului Duh:

> „Acesta, deci, fiind Duh al lui Dumnezeu și început și Înțelepciune și Putere a Celui preaînalt, S-a coborât în profeți și prin ei vorbea despre facerea lumii și despre toate celelalte. Că profeții nu existau când s-a făcut lumea, ci era înțelepciunea lui Dumnezeu, Care este în Dumnezeu și Cuvântul cel Sfânt al Lui, Care este totdeauna împreună cu El. [...] Cuvântul lui Dumnezeu spune prin Moise, ca printr-un organ al Său: «La început a făcut Dumnezeu cerul și pământul»"[124].

Tradiția apostolică, Sfânta Scriptură și Tradiția bisericească au o legătură internă fermă, care face imposibilă separarea. Tradiția apostolică nu este decât aplicarea de către Apostoli a învățăturii Mântuitorului în predica și în viața lor și a credincioșilor Bisericii începătoare, făcându-i să înțeleagă ceea ce nu puteau înțelege când le vorbea înainte de pătimiri și de înviere („Încă multe am a vă spune, dar acum nu puteți să le purtați" – *Ioan* 16, 12), în ambianța rugăciunilor „întru numele Domnului nostru Iisus Hristos, lui Dumnezeu (și) Tatăl" (*Efeseni* 5, 19-20). Această lucrare de însușire prin înțelegere autentică, de valorificare prin propovăduire, rugăciune și Taine a învățăturii și a faptelor mântuitoare ale lui Hristos, în Biserică, de către Apostoli, se făcea sub călăuzirea Sfântului Duh. Astfel, Tradiția apostolică a devenit Tradiție bisericească. Aceeași înțelegere autentică a lui Hristos, predată de Apostoli pretutindeni, naște catolicitatea sau sobornicitatea și, până astăzi, criteriul Tradiției apostolice este învățătura Bisericii nedivizate[125].

---

[123] Bernard Pouderon (ed.), *Supplique au sujet des chrétiens et sur la résurrection des morts*, VII, 3, în coll. *Sources chrétiennes*, vol. 379, Éd. Cerf, Paris, 1992.

[124] Sf. Teofil al Antiohiei, *Trei cărți către Autolic*, X, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 2, trad. Pr. T. Badogae, Pr. O. Căciulă, Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.

[125] Pr. D. Stăniloae, „Sfânta Scriptură și Tradiția apostolică...", pp. 52-56.

2.3.4. *Relația Tradiție – Biserică – Scriptură*

Dacă Revelația este un tot organic din care fac parte Tradiția, Scriptura și Biserica, în acest întreg părțile se susțin reciproc, între ele existând o interioritate reciprocă sau perihoreză, care nu le separă și nici nu le confundă, în care fiecare are nevoie de celelalte, dominarea uneia asupra celorlalte fiind imposibilă. „Dacă comparăm Biserica cu scheletul și carnea trupului, Scriptura cu plămânii și Tradiția cu inima ce bate continuu, fiecare contribuie la menținerea întregului și a activității celorlalte”[126]. Atunci când sunt separate, se ajunge invariabil la ideea că Biserica este superioară Scripturii sau că Scriptura este superioară Bisericii și Tradiției, iar atunci când sunt confundate, consecința inevitabilă este ideea că Biserica poate proclama dogme noi, care nu se regăsesc în Tradiție și în Scriptură. Legătura indisolubilă între Tradiție, Scriptură și Biserică, privită ca lucrare a Duhului Sfânt, neseparată de Mântuitorul Hristos, constituie garanția înaintării autentice spre comuniunea eternă cu Sfânta Treime. Datorită faptului că Scriptura s-a scris în Biserică, este păstrată și explicată de Biserică, iar Tradiția nu poate exista fără Biserică, fiind Revelație încorporată într-o comunitate de oameni care cred și o aplică în viața lor, Biserica are autoritate în ceea ce privește interpretarea Tradiției și a Scripturii. Este adevărat și faptul că Biserica n-ar fi început să existe și n-ar putea funcționa fără Tradiție, ea apărând deodată cu Tradiția[127]. Autoritatea Bisericii, în ceea ce privește interpretarea Tradiției și a Scripturii, nu trebuie înțeleasă în sensul unei superiorități față de ele sau în sensul superiorității magisteriului față de Biserică, ci în sensul că numai ea, în calitate de trup al lui Hristos, este capabilă să proclame sensul autentic al Tradiției și al Scripturii, care exprimă *mintea și simțirea* Mântuitorului Hristos, în conformitate cu ceea ce normează Tradiția și Scriptura[128]. Biserica are îndreptățirea de a interpreta Scriptura și Tradiția

[126] Pr. D. STĂNILOAE, „Sfânta Tradiție. Definirea noțiunii...”, p. 94.
[127] Pr. D. POPESCU, *Iisus Hristos Pantocrator*, pp. 66-67.
[128] Pr. D. STĂNILOAE, „Sfânta Tradiție. Definirea noțiunii...”, pp. 92-93.

sau pe fiecare în lumina celeilalte, dar pe mărturia Tradiției și a Scripturii, neputând formula dogme care nu sunt cuprinse în amândouă sau sunt contrazise de vreuna. Dacă Revelația este exprimată integral, dar în alt fel, atât de Tradiție, cât și de Scriptură și Biserică, contribuția fiecărui segment este necesară pentru că numai împreună întregesc, luminează și întăresc învățătura de credință, în vederea unei cât mai bune eficientizări a Revelației[129]. Pentru că Tradiția apostolică originară cuprindea ca într-un tot multiplu și organic ceea ce s-a fixat ulterior în Scriptură și ceea ce a rămas practicat și nescris ca Tradiție în sens restrâns, noi vorbim de Tradiție și de Scriptură ca realități separate din motive didactice sau pedagogice, ele fiind de fapt interioare, complementare și reciproce. Din acest cumul osmotic nu poate lipsi Biserica, pentru că fără ea n-ar fi existat Tradiția și Scriptura. Tradiția apostolică dezvoltă Biserica și-i precizează structurile, în timp ce Tradiția bisericească și Scriptura o mențin în aceleași structuri. Însușirea Revelației de către cei care au crezut primii constituie Biserica și, pentru acest motiv, transmiterea în timp a Revelației nu se poate face decât din Biserică și prin Biserică. Revelația constituie, susține și extinde viața Bisericii, iar Biserica o înțelege și o apără. Pentru că Biserica păstrează și propagă Revelația în timp, Revelația îi devine Tradiție, iar Tradiția – viața ei sau condiția prin care se menține în integritatea ei ontologică[130]. Având pe Mântuitorul Hristos lucrător în ea, prin Duhul Sfânt, numai Biserica poate înțelege și interpreta în mod autentic Scriptura, în lumina Sfintei Tradiții.

> „Acolo unde Biserica a făcut abstracție de prezența lui Hristos din sânul ei, prin Duhul Sfânt, s-a ajuns la interpretări eronate ale Sfintei Scripturi și ale Tradiției apostolice, care au afectat grav viața spirituală a credincioșilor sau misiunea ei în lume, ea nemaiputând constitui un obstacol de netrecut în calea secularizării"[131].

---

[129] Pr. D. STĂNILOAE, „Sfânta Tradiție. Definirea noțiunii...", p. 87.
[130] Pr. D. STĂNILOAE, „Sfânta Tradiție. Definirea noțiunii...", pp. 88-93.
[131] Pr. D. POPESCU, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 59.

Prin lucrarea Duhului Sfânt, toți credincioșii formează o unitate vizibilă numită Biserică, în calitatea ei de consecință concretă și inevitabilă a Revelației. Lucrarea neîntreruptă a Revelației, în Biserică, o numim Tradiție. Ca formă a Revelației, Tradiția începe la Cincizecime, când înălțându-Se cu trupul la cer, Mântuitorul Hristos inițiază lucrarea Sa în Biserică, prin Duhul Sfânt, în vederea împlinirii iconomiei divine: „Știind că Cel ce a înviat pe Domnul Iisus ne va învia și pe noi cu Iisus și ne va înfățișa împreună cu voi [...]. Neprivind noi la cele ce se văd, ci la cele ce nu se văd; fiindcă cele ce se văd sunt trecătoare, iar cele ce nu se văd sunt veșnice" (*2 Corinteni* 4, 14, 18). Tradiția nu înseamnă doar o trăire continuă la același nivel a tainei mântuirii, ci și o înaintare în trăire și în înțelegere. Din această perspectivă, Tradiția nu este doar memoria vie a Bisericii, ci și o transcendere sau înaintare spre ținta eshatologică[132].

Cuvintele Mântuitorului Hristos, cuprinse în Scriptură, nasc credința și lucrează viața veșnică în cei care le citesc și le cred, numai dacă Duhul Sfânt, ca Duh al Mântuitorului Hristos, lucrează în ei.

> „De fapt, Duhul ni se transmite de la altul prin cuvântul Scripturii crezut de acela, iar îmbogățirea credinței mele prin citirea Scripturii sau prin meditarea conținutului ei se face în comuniune cu alții, în comunitatea Bisericii. Fără Scriptură, credința ar slăbi și conținutul ei s-ar sărăci în timp și ar deveni nesigur în sânul Bisericii; dar fără Biserică, Scriptura nu ar mai fi actualizată în eficiența ei, căci ar lipsi transmiterea Duhului de la cei ce cred la cei ce primesc credința"[133].

Dinamismul interior structural al Scripturii, justificat de infinitatea lui Dumnezeu, trebuie păstrat și adâncit în înțelesurile primite de la Apostoli, dar și actualizat prin Tradiție, înțeleasă ca autoritatea care explică în mod autentic Scriptura: „Deci dar, fraților, stați neclintiți și țineți predaniile pe care le-ați învățat

---

[132] Pr. D. STĂNILOAE, „Concepția ortodoxă despre Tradiție și dezvoltarea doctrinei", în: *Ortodoxia*, 1/12964, pp. 7-12.

[133] Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 57.

fie prin cuvânt, fie prin epistola noastră. Însuși Domnul nostru Iisus Hristos și Dumnezeu Tatăl nostru, Care ne-a iubit pe noi și ne-a dat prin har veșnică mângâiere și bună nădejde, să mângâie inimile noastre și să vă întărească la tot lucrul și cuvântul bun" (*2 Tesaloniceni* 2, 15-17). Principiul dinamizator al Tradiției este Mântuitorul Hristos și, pentru acest motiv, infinitatea care se comunică prin El oamenilor în Biserică, trebuie explicată și aprofundată continuu: „Și Hristos să Se sălășluiască, prin credință, în inimile voastre, înrădăcinați și întemeiați fiind în iubire, ca să puteți înțelege împreună cu toți sfinții care este lărgimea și lungimea și adâncimea și să cunoașteți iubirea lui Hristos, cea mai presus de cunoștință, ca să vă umpleți de toată plinătatea lui Dumnezeu" (*Efeseni* 3, 17-19).

Pornind de aici, se poate înțelege mai ușor atât permanentizarea Revelației încheiate în Mântuitorul Hristos, cât și noutatea ei continuă, manifestată prin Tradiție[134]. „Pentru ca înțelepciunea lui Dumnezeu cea de multe feluri să se facă cunoscută acum, prin Biserică, începătoriilor și stăpâniilor, în ceruri, după sfatul cel din veci pe care El l-a împlinit în Hristos Iisus, Domnul nostru, întru Care avem, prin credința în El, îndrăzneală și apropiere de Dumnezeu, cu deplină încredere" (*Efeseni* 3, 10-12).

Astfel, prin chiar structura ei, Tradiția este permanentizarea dialogului Bisericii cu Mântuitorul Hristos, a cărui învățătură nu poate fi completată sau depășită de așa-zisele revelații noi. În cei care cred sau pentru cei care cred, Mântuitorul Hristos Se află într-o continuă și perfectă revelare, arătând astfel împlinirea Revelației în umanitatea asumată și îndumnezeită[135].

Această împlinire a Revelației manifestată prin îndumnezeirea umanității asumate de Mântuitorul Hristos arată că ceea ce s-a întâmplat cu Omul Hristos se va întâmpla și cu noi prin lucrarea Duhului Sfânt, care ne face fii ai Tatălui, înviați și înălțați, ca o stare potențială sau virtuală, aflată într-o continuă dezvoltare: „Iar noi toți, privind

[134] Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 59.
[135] Pr. D. STĂNILOAE, *Concepția ortodoxă despre Tradiție...*, p. 5.

ca în oglindă, cu fața descoperită, slava Domnului, ne vom preface în același chip din slavă în slavă, ca de la Duhul Domnului" (*2 Tesaloniceni* 3, 18).

Mântuitorul Hristos, prezent în Biserică, ni Se comunică așa cum este descris în Scriptură și lucrează în noi prin Duhul Sfânt, în Tradiție.

> „Dar Revelația, ca realitate împlinită în Hristos și manifestând aceeași eficiență prin Biserică, în cursul veacurilor, reprezintă Tradiția. Deci, Tradiția este însăși Biserica drept formă a eficienței nemicșorate a lui Hristos, prin Duhul Sfânt, sau a Revelației împlinite în El, de-a lungul veacurilor"[136].

Strânsa relație a Tradiției cu Scriptura și Biserica constituie o constantă a gândirii patristice. Pentru Clement Alexandrinul, „aceia care explică Scriptura împotriva Tradiției Bisericii au stricat natura adevărului"[137]. Sfântul Epifanie motivează astfel egalitatea Tradiției cu Scriptura: „Trebuie păstrată Tradiția, pentru că nu este cu putință a afla toate în Sfânta Scriptură; Sfinții Apostoli au descris unele în scrisori; altele în Tradiție"[138]. Cea mai elocventă mărturie, în acest sens, ne-o oferă Sf. Vasile cel Mare:

> „Dintre dogmele păstrate în Biserică, pe unele le avem din învățătura scrisă, iar pe altele le-am primit din tradiția Apostolilor. Ambele (forme de transmitere) au aceeași putere pentru credință. Și oricine are o inițiere cât de mică în chestiunile bisericești nu va ridica obiecții (împotriva acestei afirmații). Fiindcă, dacă am încerca să lăsăm la o parte obiceiurile (care n-au temei scris), ca și

---

[136] Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 58.

[137] CLEMENT ALEXANDRINUL, *Stromatele*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 5, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, p. 531.

[138] *Adversus haereses* (*Panarion*), 60, 6, în Johannes VAN OORT, Einar THOMASSEN (eds), *The Panarion of Epiphanius of Salamis Books II and III. De Fide*, trad. eng. F. Williams, Leiden-Boston, Ed. Brill, 1994.

când n-ar avea mare însemnătate, am greși, păgubind Evanghelia în cele esențiale. De exemplu: ce temei scris au cei care speră, în numele Domnului nostru Iisus Hristos, să se însemneze cu semnul crucii? Din ce scriere am învățat să ne întoarcem spre Răsărit în timpul rugăciunii? Care dintre sfinți ne-a lăsat în scris cuvintele epiclezei (care se rostesc) în timpul sfințirii pâinii (Sfintei) Euharistii și al potirului binecuvântării? Nu ne mulțumim cu acele (cuvinte) pe care le amintește Apostolul sau Evanghelia (și de aceea) înainte și după Euharistie zicem și altele, pentru că știm din învățătura scrisă că au mare putere în săvârșirea Tainei. În virtutea căror scrieri binecuvântăm apa Botezului, untdelemnul Ungerii și pe cel care se botează? Nu în virtutea Tradiției (transmise) în mod tainic? În care scriere avem temei pentru ungerea cu untdelemn? Obiceiul de a afunda de trei ori pe omul (care se botează) de unde îl avem? Și celelalte obiceiuri legate de Botez, cum este lepădarea de Satan și de îngerii lui, în care scriere (își au temeiul)? Nu (provin toate acestea) din învățătura Părinților noștri păstrată în taină?"[139]

2.4. Biserica – organul de păstrare și de fructificare a Revelației

2.4.1. *Noțiuni introductive*

Dacă Tradiția nu poate exista fără Biserică, nici Biserica nu poate exista fără Tradiție, ele apărând și funcționând simultan. Pornind de aici, se poate spune că Biserica este Tradiție sau că Tradiția este Biserică. În afara Tradiției și a Bisericii, nici conținutul Scripturii n-ar mai fi viu și eficient. Biserica, Scriptura și Tradiția sunt indispensabil unite într-un întreg al cărui suflet este Duhul Sfânt, deși Scriptura nu apare

[139] Sf. Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 12, trad. Pr. C. Cornițescu, Pr. T. Bodogae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988, p. 79.

deodată cu Biserica, ci ulterior și în Biserică, prin fixarea în scris a unei părți a Tradiției apostolice sau a Revelației[140].

Întemeiată de Mântuitorul Hristos la Cincizecime, Biserica rămâne spațiul în care Revelația se aplică până la sfârșitul lumii. Duhul Sfânt încheie Revelația din punctul de vedere al conținutului și tot El continuă să mențină Revelația eficientă, prin Biserică. În acest sens, El continuă Revelația lui Hristos, menținând Biserica în calitatea sa de laborator în care și prin care Revelația încheiată în El este trăită sau experimentată de toți cei care cred.

> „Biserica se mișcă în interiorul Revelației sau al Scripturii și Tradiției; Scriptura își descoperă conținutul în interiorul Bisericii și Tradiției; Tradiția este vie în interiorul Bisericii. Revelația însăși este eficientă în interiorul Bisericii și Biserica este vie în interiorul Revelației. Dar această împletire depinde de lucrarea aceluiași Duh Sfânt al lui Hristos, care a însoțit pe Hristos în cursul Revelației, sau al operei Lui mântuitoare, a finalizat-o în aducerea la existență a Bisericii și continuă să efectueze unirea lui Hristos cu cei ce cred, creșterea în El a acestora, și continuă să mențină Biserica în calitate de trup al lui Hristos, s-o învioreze în practicarea conținutului nealterat al Revelației ca Tradiție și să o ajute să aprofundeze prin cunoaștere și trăire conținutul Revelației și al Scripturii"[141].

2.4.2. *Revelație și Biserică*

Biserica înțelege și trăiește în mod infailibil Revelația, datorită prezenței și lucrării Sfântului Duh în ea. Prin această prezență, Biserica experimentează Revelația concretizată sau împlinită în Mântuitorul Hristos. Revelația concretizată sau împlinită în Mântuitorul Hristos o exprimă Biserica prin dogme. Dogmele sunt adevăruri de credință revelate, păstrate, propovăduite sau fructificate, explicate și

[140] Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, pp. 65-66.
[141] Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, pp. 69-70.

definite de Biserică. Nicio învățătură de credință nu poate fi investită drept dogmă, dacă nu își are baza în Sfânta Scriptură și în Sfânta Tradiție și dacă nu este formulată de Biserică într-un Sinod Ecumenic, sub inspirația Duhului Sfânt[142]. Pentru că reprezintă punctele planului de mântuire cuprinse și realizate în Revelația supranaturală care a culminat în Mântuitorul Hristos, dogmele sunt indispensabile pentru mântuire, explicitând Persoana lui Hristos și lucrarea Lui de recapitulare a tuturor în El. Fără comuniunea cu Dumnezeu, mântuirea devine imposibilă. Numai această comuniune face posibilă, prin credință, împărtășirea celui care crede de energiile sau lucrările dumnezeiești. Comuniunea cu Dumnezeu implică în egală măsură libertatea și responsabilitatea credinciosului, iar acestea presupun progresul perpetuu cu împlinirea în înviere și în comuniunea eternă cu Dumnezeu. Dacă în Mântuitorul Hristos natura umană participă la infinitatea divină, prin El putem să participăm toți, dogma neîngrădind în niciun fel libertatea celui care crede și asigurând în același timp un progres real, prin participare la atributele lui Dumnezeu[143].

Faptul că dogmele sunt revelate și, prin urmare, exprimă voia lui Dumnezeu constituie principalul temei al acceptării lor. Părintele Stăniloae vorbește și de dogmele naturale, care pot fi deduse din Revelația naturală: „Cele nevăzute ale Lui se văd de la facerea lumii, înțelegându-se din făpturi, adică veșnica Lui putere și dumnezeire, așa ca ei să fie fără cuvânt de apărare" (*Romani* 1, 20). Deși au o evidență intrinsecă, aceste dogme naturale trebuie să fie acceptate prin credință. Revelația supranaturală le precizează sensurile prin dogme și arată împlinirea lor prin Mântuitorul Hristos și Duhul Sfânt: „Sensul dogmelor Revelației supranaturale are o claritate mult mai mare decât cel al dogmelor naturale, întrucât face pe Dumnezeu mai evident ca persoană care are, în ea însăși sensul deplin și dă sens tuturor"[144].

---

[142] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Noțiunea dogmei", în: *Studii Teologice*, XVI (1964), 9-10, pp. 538-554.

[143] Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, pp. 77-78.

[144] Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 73.

Cel care primește Revelația, comunică prin credință cu Dumnezeu și se împărtășește de puterea Lui, în Biserică. Deci, Revelația și credința sunt complementare.

2.4.3. *Dogmă și Biserică*

Dacă primul temei al acceptării dogmelor este Revelația supranaturală, al doilea temei este păstrarea, propovăduirea, aplicarea, definirea și explicarea lor de către Biserică. La Cincizecime, Biserica ia ființă printr-un act de revelare care arată și susține prezența continuă a Mântuitorului Hristos, în vederea mântuirii tuturor celor care vor adera la ea. De acum înainte, Biserica nu mai experimentează Revelația ca pe un șir de acte prin care i se comunică noi conținuturi, ci ca pe un act continuu prin care Hristos este prezent în mijlocul ei prin lucrarea Duhului Sfânt, în calitatea Sa de persoană în care este concentrată și încheiată întreaga Revelație. Pentru acest motiv, Revelația primește un aspect bisericesc, expresiile sau dogmele ei devenind ale Bisericii. Păstrând, propovăduind și fructificând Revelația cuprinsă și încheiată în Mântuitorul Hristos, Biserica asigură prezența și lucrarea Sa, mereu actuală și neschimbată în timp, continuând să trăiască astfel experiența Cincizecimii ca Revelație integrală a Sfintei Treimi și a lucrării Ei în lume[145].

2.4.4. *Fundamentul dogmelor: Sfânta Treime – comuniune a iubirii desăvârșite*

Întreaga gândire și trăire a Bisericii este centrată pe dogma Sfintei Treimi, „suprema taină a existenței, care explică toate sau fără de care nu se poate explica nimic". Dumnezeu este o Treime de Persoane care posedă în comun ființa divină, fără ca această posesie comună să ducă la confuzia Persoanelor, fapt care implică și o iubire perfectă între Persoane. Iubirea intratrinitară se extinde și în creație, devenind lucrătoare în sufletele celor care cred și ridicându-i la relația iubitoare dintre

[145] Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, pp. 75-76.

Persoanele divine: „Modul unității Sfintei Treimi este astfel originea și ajutorul veșnic al unității între făpturile conștiente"[146]. Pornind de aici, Părintele Stăniloae poate să formuleze cea mai frumoasă și precisă caracterizare a Treimii, văzută ca structură a iubirii și comuniunii supreme. Astfel, misterul revelării Treimii în creație și în Biserică nu este numai posibil, ci și necesar[147].

Pentru că în urma păcatului comuniunea dintre noi și Dumnezeu a avut de suferit, iar efectele negative au afectat în egală măsură atât omul, cât și cosmosul, Dumnezeu întreprinde o acțiune prin care pune o bază de neanulat comuniunii cu noi, unind natura noastră cu natura Lui într-una din Persoanele divine. Persoana și lucrarea Mântuitorului Hristos pornesc din Treime pentru a readuce omenii la comuniunea cu Treimea. Așa cum natura comună este puntea de unire a persoanelor de aceeași natură, tot așa ipostasul Mântuitorului este baza de unire maximă a două naturi diferite, asigurând prin aceasta comuniunea perfectă cu Dumnezeu ca om și comuniunea perfectă cu oamenii ca Dumnezeu. În urma unirii ipostatice, comunicând cu El, comunicăm cu întreaga Sfântă Treime, participând astfel la natura divină după har sau la energiile care iradiază din natura comună[148].

Dinamismul ontologic al creației ar fi trebuit să se manifeste pe baza posibilităților întipărite de Dumnezeu în creație, dar păcatul l-a deformat și l-a slăbit, fără a-l distruge. Acest dinamism este restaurat prin Mântuitorul Hristos și Duhul Sfânt, în Biserică. Astfel, Dumnezeu Se arată ca Atotputernic nu numai în calitate de Creator, ci și în calitate de Mântuitor, comunicând de la egal la egal cu oamenii pe veci și îmbogățind astfel creația cu Sine[149]. Creația nu poate fi despărțită de porunca iubirii și de legătura cu Dumnezeu-Cuvântul prin care a și fost adusă la existență. Cuvântul lui Dumnezeu sau Logosul nu poate avea,

---

[146] Pr. D. STĂNILOAE, *Sfânta Treime sau la început...*, p. 38.

[147] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, vol. I, Ed. Cristal, București, 1995, pp. 5-21.

[148] Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, pp. 80-83.

[149] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu Cel întrupat și înviat ca om, reunificatorul creației în El pentru veci", în: *Mitropolia Olteniei*, XXXIX (1987), 4, p. 9.

în teologie, o dimensiune teoretică, de vreme ce „este în același timp Fiul iubitor al Tatălui și Frate cu voia al oamenilor, de dragul cărora vine la ei și ia asupra Sa pătimirile, inclusiv moartea, pentru ei, pentru a ne arăta drumul pe care trebuie să înaintăm și să ne facem asemenea Lui, unindu-ne cu El prin iubire și armonie cu toți semenii noștri"[150]. Neconstituindu-se în El ca Persoană, firea omenească devine locul iubirii lui Dumnezeu către toți oamenii și al iubirii Fiului în formă umană față de Tatăl, ca să îi facă și pe oameni capabili de iubirea Lui în formă umană față de Tatăl și între ei[151]. Asumând firea umană, Mântuitorul Hristos Se află într-o strânsă legătură cu toți oamenii și cu toată creația. El Se face astfel Ipostasul central al întregii umanități și creații. Așa cum despre om se poate spune că are ca trup mai general tot cosmosul, cu atât mai mult, prin trupul Său asumat, Fiul își face întreaga creație un trup, în sensul larg al cuvântului. Asumând omul și creația, Mântuitorul Hristos le și înalță la treapta cea mai înaltă, de vreme ce devine Subiectul lor. Datorită acestei înălțări, umanul trăit de Subiectul divin își descoperă și actualizează toate valențele, iar cosmosul privit și folosit de Fiul lui Dumnezeu își descoperă toate semnificațiile și transparențele.

> „Astfel, în Fiul lui Dumnezeu făcut om, își află creația, prin firea umană asumată în El, unitatea desăvârșită în Dumnezeu, sau Dumnezeu devine totul în toate. În Hristos, Dumnezeu-Cuvântul a rodit toată puterea rațiunilor adevărate, imprimate în creație, în tendința lor spre deplina armonie dintre ele, prin mijlocirea umanității, căreia S-a făcut El Însuși ipostas"[152].

Fiind manifestarea iubirii Sfintei Treimi față de oameni, întruparea pune fundamentul comuniunii eterne cu Sfânta Treime, la care se

---

[150] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu prin Care toate s-au făcut și se refac", în: *Ortodoxia*, XXXV(1983), 2, p. 176.

[151] Pr. D. STĂNILOAE, „Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu Cel întrupat...", p. 11.

[152] Pr. D. STĂNILOAE, „Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu Cel întrupat...", p. 11.

ajunge prin înviere, eveniment fundamental prin care se încheie iconomia mântuirii. Astfel, cei care cred sunt primiți în interiorul comuniunii treimice, împărtășindu-se de viața dumnezeiască prin Persoanele Treimii. În acest proces, în calitatea Sa de Duh al comuniunii, Duhul Sfânt are un rol deosebit. El comunică naturii umane atât puterea de a primi subzistență în Persoana Cuvântului, cât și puterea de a învia, biruind legile naturii și într-un caz și în celălalt[153]. Ceea ce s-a întâmplat cu umanitatea asumată și îndumnezeită a Mântuitorului Hristos se poate întâmpla și cu noi, prin credință, dacă vrem.

Sfânta Treime hotărăște întruparea, răstignirea, învierea și înălțarea cu trupul la cer, ca om, a uneia din Persoane, pentru ca această Persoană să-i recapituleze pe toți oamenii în Sine și astfel să-i aducă pe toți la comuniunea eternă cu Treimea. Cu alte cuvinte, dacă Mântuitorul Hristos Și-a îndumnezeit firea Sa umană prin întrupare și jertfă, atunci și noi putem să ajungem la îndumnezeire, parcurgând drumul umanității lui Hristos, împreună cu Hristos.

> „Taina întrupării Cuvântului cuprinde în sine înțelesul tuturor ghiciturilor și tipurilor din Scriptură și știința tuturor făpturilor văzute și cugetate. Căci cel ce a cunoscut taina crucii și a mormântului a înțeles rațiunile celor mai înainte spuse; iar cel ce a cunoscut înțelesul tainic al Învierii a cunoscut scopul spre care Dumnezeu a întemeiat toate cele mai-nainte"[154].

Sf. Ioan Gură de Aur precizează că înălțarea cu trupul la cer a Mântuitorului este expresia materială a împăcării omului cu Dumnezeu. Prin Mântuitorul Hristos, oamenii care nu mai erau vrednici nici de pământ au fost ridicați la ceruri. Hristos a procedat așa cum procedează un plugar: acesta ia câteva spice, le face snop și le aduce lui Dumnezeu, prin ele binecuvântându-se lanul întreg: „Tot așa și Hristos a făcut să fie binecuvântat tot neamul nostru prin acel singur

---

[153] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, pp. 85-87.
[154] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete teologice*, în *Filocalia*, vol. II, p. 148

trup al Lui, prin acea pârgă. [...] Și așa de mult s-a minunat Tatăl de acest dar [...] că l-a primit cu mâinile Lui, a pus alături de El darul și a zis: «Șezi de-a dreapta Mea»"[155]. Înălțarea cu trupul la cer a Mântuitorului a provocat coborârea Sfântului Duh, prin care lucrarea mântuitoare a Lui Hristos, în umanitatea Sa personală, este extinsă și în celelalte ființe umane. Trupul deplin pnevmatizat al Mântuitorului devine vasul comunicant al coborârii Sfântului Duh, care ne reconfigurează după chipul Fiului, făcându-ne și pe noi fii adoptivi ai Tatălui. Așa se explică de ce Duhul nu a coborât înainte de răstignire: „Că nu era încă Duhul Sfânt, pentru că Iisus încă nu se proslăvise" (*Ioan* 7, 39). Și Mântuitorul Hristos precizează: „Dar Eu vă spun adevărul: vă este de folos să Mă duc Eu. Căci de nu Mă voi duce, Mângâietorul nu va veni la voi, iar dacă Mă voi duce, Îl voi trimite la voi" (*Ioan* 16, 17).

2.4.5. *Dogmă și teologie*

Ca expresie doctrinară a planului de mântuire sau a iconomiei divine, dogmele presupun o continuă evidențiere a conținutului lor infinit prin teologie, având ca bază indispensabilă Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție. Nevoia explicării formulelor precise, dar de o concizie maximă a dogmelor, este justificată de faptul că ele „cuprind atât raportul lui Dumnezeu Cel infinit cu creația finită, în drumul nesfârșit al acesteia spre infinit, cât și acțiunea Lui neîntreruptă pentru mântuirea sau îndumnezeirea acesteia. Ca atare, dogmele, deși definite în formă, au un conținut infinit, care se cere mereu și tot mai mult scos la iveală, fără să poată fi scos vreodată în întregime"[156]. Explicarea aceasta trebuie să țină cont de contextul în care se face, adică de nevoile prezente ale Bisericii, care nu sunt întotdeauna aceleași, noutatea lor provocând aspecte noi în înțelegerea și explicarea dogmei. „Astfel, dogma

---

[155] SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Predici la duminici împărătești și cuvântări de laude la sfinți*, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2002, p. 184.

[156] Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 93.

delimitează infinitatea lui Dumnezeu față de finit, dar și capacitatea de înaintare infinită a omului, solidară cu infinitatea lui Dumnezeu și în neîncetată apropiere de ea"[157].

Acest aspect este foarte bine ilustrat de dogma unirii ipostatice, conform căreia natura divină se unește cu cea umană într-o singură Persoană, fără alterarea sau confundarea niciuneia dintre ele.

Formulele dogmatice au un caracter paradoxal, pentru că se referă în special la persoane: ființa lui Dumnezeu este una, dar Persoanele sunt trei; Dumnezeu este neschimbabil, dar mereu nou în acțiunea Sa proniatoare etc. Paradoxul este propriu și persoanei umane, care rămâne mereu aceeași, dar manifestările ei sunt întotdeauna noi. Și relațiile dintre persoane au caracter paradoxal: fiecare este autonomă, dar nu se poate împlini decât în relația cu celelalte. Paradoxul este prezent și în relațiile persoanei cu lumea: „ea îmbrățișează lumea în toată varietatea ei, aducând-o la o unitate, și totuși rămâne ea însăși distinctă și una și menține lumea în varietatea ei"[158].

Tocmai acest conținut paradoxal, în care infinitul și finitul se întâlnesc, păstrându-și totuși identitatea, asigură progresul real al cunoașterii dogmatice, pentru că „niciodată nu se poate epuiza explicarea naturii divine și umane în bogăția lor de viață și în caracterul lor inalterabil, cum nu se poate epuiza descrierea adâncimii și complexității lor într-o Persoană care este Ea însăși o taină inepuizabilă, mereu nouă și totuși inalterabilă"[159].

Atunci când explică conținutul infinit al formulelor precise ale dogmelor, teologia este o expresie lărgită a dogmelor sau ține în mod organic de dogme. Acest adevăr fundamental este ilustrat de faptul că Biserica, chiar de la începuturile ei, a făcut teologie pornind de la dogmele specificate în crezuri sau simboluri de credință și în spiritul exclusiv al acestora, opțiunea arbitrară fiind sinonimă cu erezia. Deci, dogma nu este o teorie subiectivă, adaptabilă după măsura celui care

[157] Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 95.
[158] Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 96.
[159] Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 97.

operează cu ea, în contexte diferite sau după necesități specifice persoanele, ci o normă obiectivă cu originea în voia lui Dumnezeu, manifestată în mod expres prin Revelație, asimilată de Biserică și integrată în sistemul ei de gândire și de trăire. Nevoia de aprofundare a dogmei, pentru a o face accesibilă credincioșilor și pentru a răspunde problemelor fiecărei epoci, în vederea promovării și susținerii unei spiritualități care să ilustreze eficiența Revelației în timp, a constituit întotdeauna atât mobilul, cât și suportul cercetării dogmatice la Părinți[160].

Teologia aprofundează credința moștenită din Revelație (Scriptura și Tradiția apostolică), cu scopul de a asigura mântuirea pentru fiecare generație de credincioși. Dar nu toată teologia devine învățătură bisericească, ci numai cea absorbită de Biserică, prin consens unanim. Aceste aprofundări perpetue nu pot face abstracție de jalonările dogmatice clasice, pentru că altfel ies din contextul Tradiției sau din conținutul vieții reale a Bisericii, situându-se - în cel mai fericit caz - într-o stare de exterioritate, fără nicio relevanță practică. Așa au procedat Părinții când au interpretat și aprofundat dogmele: și-au însușit tezaurul doctrinar acumulat de Biserică până în acel moment și numai pornind de la acesta și în spiritul acestuia au asigurat un progres real, dogma fiind inepuizabilă în conținutul ei. Din această perspectivă, se poate afirma că teologie nu face doar ierarhia, atunci când explică credincioșilor Revelația, ci și credincioșii, atunci când o învață și o trăiesc.

Dacă nu toată teologia devine învățătură bisericească, ci numai cea absorbită de Biserică prin consens, învățătura bisericească este obligatorie și permanentă, în timp ce teologia poate cuprinde explicări legate de anumite conjuncturi și neasimilate ca învățătură permanentă a Bisericii. Învățătura permanentă a Bisericii nu poate fi separată de însușirea sau de calitatea de trup al lui Hristos, această calitate explicând în același timp și infailibilitatea ei. Biserica nu

[160] Pr. Sterea TACHE, „Actualitatea gândirii patristice privind relația Dumnezeu - om - creație și importanța ei pentru cercetarea dogmatică actuală", în Pr. Ștefan BUCHIU, Diac. Cristian TUFAN (eds), *Metode de cercetare în Teologia Dogmatică*, Ed. Sigma, 2009, pp. 128-130.

greșește și receptează ceea ce nu a greșit, fie că emană de la teologi, ierarhi sau laici[161].

Între dogme și învățătura Bisericii există o identitate de fond, dar și o distincție de formă. Deși învățătura bisericească este conținutul explicitat al dogmelor, până nu este definită prin Sinoade Ecumenice sau nu este însușită de consensul sinoadelor locale, rămâne învățătură bisericească în sens larg. Dacă a intrat în uzul general al Bisericii, are autoritate de Tradiție bisericească, fără a avea autoritatea definițiilor dogmatice asupra cărora s-au exprimat în consens fie Sinoadele Ecumenice, fie cele locale[162].

Până nu demult, se făcea o deosebire netă între dogme și teologumene, în sensul că dogmele ar fi stabilite de Biserică, în timp ce teologumenele, deși rezultă din dogme, nu au încă o formulare bisericească oficială. Părintele Stăniloae precizează că, de fapt, toate explicările dogmelor, dacă rămân în cadrul formulelor dogmatice, țin organic de dogme; dacă nu, ele sunt doar explicări care nu sunt asimilate ca explicitări ale dogmelor de către Biserică și, cu vremea, cad în desuetudine[163]. Exemplul cel mai concludent în acest sens îl constituie teologumena energiilor divine necreate. Această învățătură palamită are legătură cu dogmele fundamentale ale Bisericii, dar nu a căpătat o formulare oficială din partea unui sinod panortodox. Această lipsă nu-i diminuează în niciun fel importanța pe care o are în învățătura și spiritualitatea Bisericii Ortodoxe[164].

2.4.6. *Dogmă și progres*

Datorită atât dinamismului ei structural, cât și relației constante cu lumea aflată într-o perpetuă mișcare, teologia presupune progresul și îl cultivă. Progresul teologic este făcut necesar atât prin structura logică a

[161] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, pp. 99-100.
[162] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 98.
[163] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 97.
[164] Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 79.

dogmelor, care asociază în conținutul lor infinitul și finitul, în conformitate cu nevoile umane mereu noi, cât și din progresul spiritual al omenirii. Acest progres necesar și inevitabil este făcut posibil de trei condiții: fidelitatea față de Revelație, responsabilitatea față de credincioșii din timpul în care se face și de deschiderea față de viitorul eshatologic. Ca și Biserica din care se naște, teologia trebuie să fie apostolică, contemporană cu fiecare epocă și profetic-eshatologică. Atunci când răspunde acestor condiții, teologia promovează progresul și ușurează eficiența Revelației în continuare neîntreruptă. Ea este o teologie a credinței (revelarea reală a lui Dumnezeu, prin Mântuitorul Hristos), a nădejdii (deschide perspectiva spre asimilarea completă a bunătăților lui Hristos cel revelat) și a dragostei (ajută pe cei care cred să se unească cu Mântuitorul Hristos și între ei).

O teologie fixată în formulele trecutului este infidelă caracterului nelimitat al Revelației, dar și față de contemporani și de viitor. Și mai păgubitoare este o teologie care părăsește cu totul Revelația în Hristos, păstrată în Scriptură și în Tradiție, din nevoia de a se adapta la ceea ce reprezintă spiritul timpului. La fel de păgubitoare este și teologia limitată la un spirit exclusiv eshatologic, care neglijează viața prezentă și ajutorul ce trebuie dat acesteia[165].

> „Prin credință este fidelă Revelației realizate în trecut, prin nădejde este deschisă viitorului de participare deplină la bunătățile lui Hristos și conduce înaintarea spre El, iar prin dragoste susține participarea, de pe acum, la aceste bunătăți, printr-o comuniune mereu sporită cu Hristos și cu semenii. Prin aceste trei însușiri, teologia este tradițională și în același timp profetic-eshatologică. Ea este fidelă trecutului, dar nu este închisă în trecut, este fidelă omenirii de azi, dar are privirea deschisă dincolo de faza ei actuală"[166].

Prin teologia care se face în ea, Biserica înaintează condusă de lumina Mântuitorului Hristos care crește continuu. Permanenta

[165] Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, pp. 101-106.
[166] Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, pp. 107-108.

călătorie sub aceeași lumină care crește în intensitate este Tradiția bisericească, iar lumina care se acumulează ca zestre și ca bun permanent devine învățătură bisericească[167].

Astfel, în Biserică, omul și creația își recapătă dinamismul spre Dumnezeu, prin Iisus Hristos și Duhul Sfânt. În Biserică are loc creșterea sau dezvoltarea chipului în asemănare.

> „Două bunuri ne aduce nouă harul cel Sfânt prin Botezul renașterii. [...] Cel dintâi ni se dăruiește îndată căci ne înnoiește în apa însăși și luminează toate trăsăturile sufletului, adică chipul [...], iar celălalt așteaptă să înfăptuiască cu noi ceea ce este asemănarea. Deci, când începe mintea să guste întru multă simțire prin dulceața Prea Sfântului Duh, suntem datori să știm că începe harul să zugrăvească, așa zicând, peste chip, asemănarea. Căci așa precum zugravii desenează întâi cu o singură culoare figura omului, apoi, înflorind puțin câte puțin culoarea [...], scot la arătare chipul viu al celui zugrăvit [...], așa și sfântul har al lui Dumnezeu readuce întâi prin Botez chipul omului la forma în care era când a fost făcut, iar când ne vede dorind cu toată hotărârea frumusețea asemănării [...], înflorește o virtute prin alta și înalță chipul sufletului din strălucire în strălucire, dăruindu-i pecetea asemănării"[168].

În Biserică, Sfintele Taine sunt trepte ale ascensiunii omului și creației spre Dumnezeu, în cursul vieții noastre pământești. Sf. Simeon Noul Teolog scoate în evidență legătura noastră cu Hristos în Sfintele Taine, prin Biserică. *Taina Hristos,* cu actele ei mântuitoare, se prelungește în umanitate prin Biserică și Tainele ei. În legătura ei strânsă cu Hristos, prin Duhul Sfânt, prezent și lucrător în ea, Biserica este ea însăși o taină, condiție și rezultat al altor taine, care exprimă propria ei sacramentalitate, ele fiind lucrări ale aceluiași Hristos, în Duhul Sfânt. Legată de

[167] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 109.

[168] Sf. Diadoh al Foticeii, *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 89, în *Filocalia*, vol. I, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1947.

lucrarea Duhului Sfânt, Biserica este Cincizecimea prelungită și prezentă în umanitate, care durează în veșnicie[169]. Mântuitorul S-a făcut rudă cu noi prin trupul Său îndumnezeit. Prin acest trup, care se extinde în noi prin Sfintele Taine, intrăm și noi în *familia* lui Hristos, prin înrudirea cu El.

> „Ne facem mădulare ale lui Hristos, iar Hristos – mădularele noastre. Și mâna lui Hristos și picioarele Lui Hristos sunt ale mele, preaticălosul [...], iar eu nevrednicul sunt mâna și piciorul lui Hristos. [...] Și pe toate cele urâte le va face frumoase, împodobindu-le cu frumusețea și slava dumnezeirii. Și vom deveni, toți împreună, dumnezei prin Dumnezeu. [...] Și se săvârșește cu adevărat o nuntă negrăită și dumnezeiască, căci Dumnezeu Se unește cu fiecare [...] și fiecare se unește cu Stăpânul"[170].

În Tainele și sărbătorile Bisericii, relația cu Mântuitorul Hristos nu are doar o dimensiune anamnetică sau de ordin psihologic, ea presupunând și o relație actuală, putând comunica astfel umanității noastre starea umanității Lui înviate și înălțate, prin lucrarea Duhului Sfânt în noi. Nu ne mântuim nici prin puterea noastră și nici datorită conformității cu anumite legi. Prin cultul divin, care repetă într-un an ciclul întreg al actelor prin care Mântuitorul Hristos a trecut umanitatea Sa, El parcurge cu noi drumul spre mântuire, actualizând starea Lui de jertfă, în fiecare dintre noi, pe măsura efortului personal, precizându-se faptul că acestea se petrec astăzi și acum. Astfel, El Se naște în noi la sărbătoarea Nașterii, ne curățește de păcate la Botez, Se răstignește împreună cu noi și învie împreună cu noi, toate aceste evenimente nefiind separate de contextul cosmic[171].

---

[169] Pr. Dumitru RADU, „Sfintele Taine în viața Bisericii", în: *Ortodoxia*, XXXIII (1981), 3-4, p. 174.

[170] SF. SIMEON NOUL TEOLOG, *Imnele iubirii dumnezeiești*, trad. Pr. D. Stăniloae, în Pr. D. STĂNILOAE *Studii de teologie dogmatică*, Craiova, 1991, pp. 377-388.

[171] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Drumul cu Hristos Mântuitorul prin Tainele și sărbătorile Bisericii Ortodoxe", în: *Ortodoxia*, XXXIII (1976), 2, pp. 402-413.

„Dacă Cuvântul lui Dumnezeu «S-a răstignit din neputinţă şi S-a ridicat din puterea lui Dumnezeu», vădit este că o face şi o pătimeşte aceasta pentru noi pururi, Ca Unul ce Se face tuturor toate, ca pe toţi să-i mântuiască. [...] El spune prin acestea că Cuvântul lui Dumnezeu Se face fiecăruia, după măsura puterii Lui. Astfel Se răstigneşte în cei care încep viaţa de evlavie prin fapte, pironind prin frica de Dumnezeu lucrările pătimaşe ale lor; şi învie şi Se înalţă la ceruri în cei ce au dezbrăcat întreg omul vechi, care se strică prin poftele amăgitoare, şi au îmbrăcat pe cel întreg nou, pe cel ce se zideşte prin Duhul, după chipul lui Dumnezeu, şi s-au apropiat de Părintele harului din ei”[172].

Omul este pnevmatizat sau îndumnezeit, tot aşa cum a fost pnevmatizată sau îndumnezeită umanitatea Mântuitorului Hristos, prin Duhul Sfânt. Performanţa aceasta este posibilă datorită faptului că El locuieşte în noi şi lucrează, prin Duhul Sfânt, asupra noastră: „Şi Hristos să Se sălăşluiască, prin credinţă, în inimile voastre, înrădăcinaţi şi întemeiaţi fiind în iubire, ca să puteţi înţelege împreună cu toţi sfinţii care este lărgimea şi lungimea şi adâncimea, şi să cunoaşteţi iubirea lui Hristos, cea mai presus de cunoştinţă, ca să vă umpleţi de toată plinătatea lui Dumnezeu” (*Efeseni* 3, 17-19).

Prin cultul divin se revarsă asupra credincioşilor darurile Duhului Sfânt sau lucrările - energiile necreate ale lui Dumnezeu, el fiind *dialogul prezent* al celor care cred cu Dumnezeu. Dacă, la Cincizecime, Duhul Sfânt Se coboară peste cei uniţi în credinţa în Hristos şi în stare de rugăciune, orice slujbă a Bisericii este o continuare a Cincizecimii sau o experienţă a prezenţei vii şi lucrătoare a lui Dumnezeu[173]: „Dacă Mă iubeşte cineva, va păzi cuvântul Meu, şi Tatăl Meu îl va iubi, şi vom veni la el şi ne vom face locaş în el” (*Ioan* 14,23). Sinergia sau colaborarea dintre om şi Dumnezeu are ca rezultat sfinţenia oamenilor sau participarea acestora la sfinţenia lui Dumnezeu. Prin această participare, omul

[172] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete teologice*, p. 176.

[173] Pr. Dumitru Stăniloae, „Cultul Bisericii Ortodoxe, mediu al lucrărilor Sfântului Duh asupra credincioşilor”, în: *Ortodoxia*, XXXIII (1981), 1, pp. 5-11.

actualizează chipul lui Dumnezeu din el, făcând transparentă astfel în taina lui, taina lui Dumnezeu[174].

Îndumnezeirea corespunde sfatului etern al Sfintei Treimi, la ea participând toate Persoanele divine. Întruparea, grație căreia se împlinește mântuirea și îndumnezeirea naturii umane, este lucrarea specifică a Fiului, dar ea este însoțită de bunăvoința Tatălui și a Sfântului Duh, care colaborează foarte strâns, așa cum subliniază de multe ori Sf. Maxim Mărturisitorul.

> „Această taină a fost cunoscută mai înainte de toate veacurile de către Tatăl, Fiul și Sfântul Duh. De Tatăl, ca Cel ce a binevoit-o, de Fiul, ca Cel ce a îndeplinit-o și de Duhul Sfânt, ca Cel ce a conlucrat. Fiindcă una este cunoștința Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh, odată ce una este și ființa și puterea lor. Căci nu ignora Tatăl Întruparea Fiului, precum nici Duhul Sfânt. Pentru că, în întreg Fiul Care împlinea taina mântuirii noastre, prin Întrupare, Se afla întreg după ființă Tatăl, nu întrupându-Se, ci binevoind să Se întrupeze Fiul; și în întreg Fiul se afla întreg Duhul Sfânt, după ființă, nu întrupându-Se, ci conlucrând cu Fiul la întruparea cea negrăită pentru noi”[175].

Dacă Hristos, ca om, este *pârga* firii noastre ridicate la Dumnezeu sau *aluatul întregii frământături*, ca înțelegere a umanității care, în Persoana Cuvântului, n-a ieșit niciodată din stabilitatea în Tatăl, să nu ne îndoim că vom fi și noi, potrivit cu cererea Lui către Tatăl, acolo unde este El Însuși.

> „Căci, precum a coborât El pentru noi [...], așa vom urca și noi [...], din cauza Lui și ne vom face dumnezei ca El, prin taina harului, neschimbând nimic din fire. Și așa se umple iarăși [...] lumea de sus, mădularele trupului adunându-se, după vrednicie, lângă cap.

---

[174] Pr. Dumitru Stăniloae, „Sfințenia în Ortodoxie”, în: *Ortodoxia*, XXXII (1980), 1, pp. 33-35.

[175] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, p. 330.

Fiecare mădular primește [...] prin apropierea în virtute, locul cuvenit lui, datorită lucrării arhitecturale a Duhului, completând în chip armonic trupul Celui ce plinește toate în toate, trup ce umple toate și se împlinește prin toate"[176].

Dogmele creștine, așa cum sunt înțelese și experimentate de Biserică și în Biserică, sunt expresii ale iubirii divine care intervine în viața omului și a lumii pentru a contracara și anula efectele devastatoare ale refuzului comuniunii cu Dumnezeu, manifestate la nivelul cel mai înalt prin moarte. Viața spre moarte umple de nonsens existența și cere intervenția iubitoare a lui Dumnezeu, Care, menținând calitatea de Fiu, Se face și om. În această calitate, „nu poate să nu iubească și ca om pe Dumnezeu, Tatăl Său, și să comunice și semenilor puterea acestei iubiri a Lui". În urma acestei iubiri, El învinge moartea prin moarte și înviere, ca om, dându-ne și nouă puterea de a învinge moartea prin comunicarea cu El[177]. Această biruință nu se poate realiza decât în Biserică și prin Biserică sau în locul în care nu se realizează doar o comuniune interumană, ci și comuniunea oamenilor cu Dumnezeu, după modelul absolut al Sfintei Treimi. Este diminuată astfel orice posibilă dimensiune teoretică a dogmei, ea reprezentând *binele real* și *adevărul* la care omul se poate ridica *prin efortul liber al libertății lui*[178].

Dacă, în Vechiul Testament, ziua de odihnă marca sfârșitul formelor individuale materiale ale creației sau prima treaptă în devenirea lor, a doua treaptă sau desăvârșirea a venit prin Iisus Hristos și presupune colaborarea omului cu Dumnezeu, pentru că Dumnezeu n-a vrut ca lumea să se oprească la starea de desăvârșire doar printr-un act de atotputernicie divină. Prin Mântuitorul Hristos întrupat și înviat (unit cu creația), creația întreagă este ridicată la treapta învierii, care nu poate fi dobândită doar prin puterile omului sau ale creației. În

[176] SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua*, p. 243.

[177] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Dogmele, expresii ale iubirii divine", în: *Ortodoxia*, XLIII (1991), 4, pp. 3-4.

[178] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Dogmele creștine și apostolice, expresii ale binelui celui mai înalt", în: *Ortodoxia*, XLIV (1992), 1-2, pp. 3-4.

comparație cu zilele creației, ziua a opta nu va mai fi urmată de altele, ci va fi eternă[179].

Comentând textul de la *Numeri* 29, 35-39, Sf. Chiril al Alexandriei precizează: „Auzi cum spune legea limpede: «Încheierea praznicului este». Căci s-a sfârșit slujirea în umbre și călăuzirea în chip (tip), în ziua a opta, când a înviat Hristos și a intrat timpul tăierii împrejur în Duh. Căci s-a închis mulțimea veche a celor chemați, suferind de păcatul necredinței, și a răsărit în loc poporul cel nou și ales prin tărie duhovnicească [...], făcându-se desăvârșit vrednic de laudă, ca unul ce se află în plinătatea vârstei și are frumusețea aleasă a pruncieі și a nevinovăției în Hristos, măcar că este cunoscut într-o mulțime atotdesăvârșită"[180].

Revelația nu poate fi separată de dogmă, dogma nu poate fi separată de Biserică, Biserica nu poate fi separată de teologie, iar teologia nu poate fi separată de progres, atât din perspectivă materială, cât și din perspectivă spirituală, cerul nou și pământul nou sau împărăția lui Dumnezeu fiind expresia fizică a acestei relații începută în timp, desfășurată în istorie și prelungită în eternitate.

2.5. Revelația în contextul religios-cultural contemporan și răspunsul Bisericii Ortodoxe

2.5.1. *Revelația din perspectivă interconfesională*

Biserica Ortodoxă nu are o mărturisire de credință cu semnificația și autoritatea pe care o are pentru luterani *Confessio Augustana*, apărută ca o necesitate stringentă pentru noua formă de creștinism și pentru aparținătorii ei. Ca răspuns, în catolicism apare *Confessio fidei tridentine*, urmată în spațiul ortodox de *Mărturisirea lui Petru Movilă* și de celelalte

[179] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Sâmbăta, ziua morților - Duminica, ziua învierii și a vieții fără de sfârșit", în: *Ortodoxia*, XXXIII (1981), 2, pp. 129-132.

[180] SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Închinarea și slujirea în Duh și adevăr*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1991, pp. 610-611.

mărturisiri ortodoxe. Biserica Ortodoxă s-a văzut obligată să-și precizeze învățătura de credință față de Reformă și față de ofensiva catolică, motivată de nevoia compensării pierderilor suferite în Occident, prin apariția protestantismului. Aceste mărturisiri nu aduceau o învățătură nouă, ci afirmau Tradiția dintotdeauna a Bisericii, rămânerea ei în duhul Bisericii nedespărțite, față de ambele forme de creștinism occidental. Credincioșii ortodocși și-au mărturisit credința lor neschimbată din vremea Apostolilor ca Tradiție și înainte de aceste mărturisiri, fără ca ea să fie consemnată în rezumate scrise și sistematice, prin crezuri, practici sacramentale și de cult, Părinți și scrieri duhovnicești, care cuprindeau întreaga Tradiție moștenită de la Apostoli[181].

Luther critică autoritatea pe care Biserica Romano-catolică și-o revendică în materie de credință printr-o multitudine de tradiții și de instituții în care el identifică invenții umane puse pe picior de egalitate cu Evanghelia, deși o contrazic. Fiind creația Cuvântului sau chiar predica lui Hristos, Evanghelia este superioară Bisericii sau înseamnă mai mult decât Biserica. În egală măsură, Evanghelia nu înseamnă doar Scriptura, ci și predica *orală* și *vie* a Mântuitorului Hristos, ca *o putere* care duce la mântuire.

Interpretarea Scripturii trebuie făcută numai în lumina Evangheliei, sinonimă cu lumina lui Hristos. Omul, justificat prin harul Evangheliei, este inspirat de Duhul Sfânt care îi permite să înțeleagă Scriptura, în conformitate cu *1 Corinteni* 2, 15: „Dar omul duhovnicesc toate le judecă, pe el însă nu-l judecă nimeni". *Scriptura sola* presupune înțelegerea Revelației în conformitate cu această convingere hermeneutică.

Biserica are un rol important în predicarea Evangheliei, dar ea nu este *gura lui Dumnezeu* decât în măsura în care rămâne fidelă Cuvântului *autentic* al lui Dumnezeu. Fiind comunitatea tuturor credincioșilor, în care Duhul Sfânt este predicat cu fidelitate și *Sfintele Taine* sunt administrate în conformitate cu Evanghelia, Biserica nu mai este păzitoarea *infailibilă* a Evangheliei, ci trebuie să se supună aprecierii ei ca unei realități care o transcende.

[181] Pr. D. STĂNILOAE, *Sfânta Scriptură și Tradiția Apostolică...*, pp. 33-36.

Astfel, ceea ce este definit ca *tradiție* face o trimitere precisă la *tradițiile oamenilor* stigmatizate prin cuvintele Evangheliei (*Marcu* 7, 7-9). Deci, problema reformatorilor nu era Scriptura, ci tradițiile pe care le refuzau, precum și relația între Evanghelie și Biserică[182].

Conciliul tridentin (1545-1563) răspunde obiecțiilor protestante prin decretul *Sacrosancta*, precizând faptul că *Scripturile* și *tradițiile* constituie *referințele normative* ale credinței. Evanghelia este *unicul izvor* al adevărului și al vieții. Pentru înlăturarea greșelilor (reformatorilor) și pentru păstrarea în Biserică a integrității Evangheliei, conciliul precizează că, mai întâi, aceasta a fost promisă prin profeți, promulgată apoi prin chiar gura Domnului nostru Iisus Hristos, care ulterior *a poruncit* să fie *vestită* întregii creații prin gura Apostolilor Săi ca *izvorul oricărui adevăr mântuitor și al oricăror reguli morale*. Această Evanghelie este deosebită formal de Scripturi și de Evangheliile scrise, definind Cuvântul lui Dumnezeu, mesajul mântuirii, revelarea harului și a bunătății divine împlinite în Iisus Hristos, în conformitate cu Tradiția Bisericii. Origen, referindu-se la *Romani* 2, 16, precizează că tot ce a zis și a scris Apostolul Pavel este Evanghelie, ca și tot ceea ce a scris Apostolul Petru, pentru că ambii arătau venirea lui Hristos, pregăteau prezența Sa și o procurau celor care voiau să primească Cuvântul. Evanghelia se identifică, deci, cu Persoana și cu lucrarea Mântuitorului Hristos și, pentru acest motiv, este *vie*[183].

Originarea iconomico-istorică a Evangheliei impune dimensiunea ei orală, care presupune atât comunicarea ei originară, cât și transmiterea sa eclesială. Scriptura și Tradiția își au originea în Evanghelia care le include, dar le și depășește. Pentru acest motiv, în calitate de izvor al ambelor, Evanghelia este unică și are o valoare absolută.

Conceptul de *Evanghelie* elaborat de Conciliul tridentin (pe care teologia ulterioară îl va numi Revelație) este asemănător celui al reformatorilor. Se poate spune că la *Scriptura sola* lui Luther, Conciliul

---

[182] Bernard SESBOÜÉ, Christoph THEOBALD, *Histoire des dogmes*, t. IV, Ed. Desclée, 1996, pp. 136-138.

[183] B. SESBOÜÉ, C. THEOBALD, *Histoire des dogmes*, pp. 139-140.

răspunde cu *Evanghelia sola*. Controversa va crește în intensitate atunci când conceptul de *Evanghelie* va fi identificat cu cel de *Scriptură*[184]. „Este clar că acest adevăr și această regulă sunt conținute în *cărțile scrise* și în *tradițiile nescrise* care, primite de Apostoli din gura lui Hristos însuși sau transmise, ca din mână în mână, de către Apostoli, sub *dictarea* Sfântului Duh, au ajuns până la noi"[185].

Cărțile scrise și *tradițiile nescrise* sunt cele două *modalități de transmitere* sau canale prin care Evanghelia, ca *izvor*, ajunge până la noi. Pentru că în teologia romano-catolică distincția dintre tradițiile apostolice și cele bisericești nu era suficient de clară, Conciliul nu folosește termenul *Tradiție*, ci termenul *tradiții, suficient de precis și foarte prudent*.

Conciliul nu vorbește decât despre *tradiții apostolice* (deși adjectivul nu există în documente), primite din chiar gura lui Hristos sau transmise de Apostoli prin Duhul Sfânt, tradițiile bisericești fiind lăsate în mod intenționat deoparte. Tradițiile apostolice țin de perioada de formare a Bisericii și se referă exclusiv la credință și moravuri care au o valoare universală, fără a fi precizată în mod explicit vreuna.

S-au purtat discuții aprinse între sinodali în legătură cu raportul dintre Scriptură și *tradiții*. Majoritatea sinodalilor era convinsă că Revelația divină este cuprinsă, în parte (*partim*), în Scriptură și, în parte (*partim*), în tradiții. Așadar, există date ale Revelației care se regăsesc numai în tradiții, dar există și convingerea că nu există diferențe între Scriptură și tradițiile apostolice, de vreme ce ambele emană în egală măsură de la Duhul Sfânt, fiind primite cu aceeași încredere sau cu același atașament al inimii (*pari pietatis affectu*).

Cu toate acestea, o minoritate bine organizată s-a opus celor două expresii cheie: *partim... partim* și *pari pietatis affectu*. Pornind de la argumentul că adevărul nu este cuprins în Evanghelie doar în parte, ci în integritate, și excluzând și ideea că un adevăr de credință s-ar putea sprijini numai pe tradiție, expresia *partim... partim* a fost

---

[184] B. Sesboüé, C. Theobald, *Histoire des dogmes*, pp. 140-141.
[185] B. Sesboüé, C. Theobald, *Histoire des dogmes*, pp. 142-143.

înlăturată, fără a elimina tradițiile văzute ca *mediul eclezial al interpretării Scripturilor*. Expresia *pari pietatis affectu* rezistă, deși pentru gruparea respectivă era șocant să pună semnul egalității între Scriptură și tradiții, ținând cont de faptul că anumite tradiții s-au modificat, iar altele au căzut în desuetudine.

> „Pentru acest motiv, urmând exemplul Părinților dreptmăritori, același sfânt conciliu primește și venerează *cu același sentiment de pietate și cu același respect* toate cărțile, atât ale Vechiului Testament, cât și ale Noului Testament, deoarece Dumnezeu este Autorul unic al unuia și al celuilalt, ca și tradițiile privind credința și moravurile ca venind din gura lui Hristos sau ca dictate de Duhul Sfânt și păstrate în Biserică printr-o succesiune continuă"[186].

Conciliul precizează că Evanghelia a fost încredințată unei comunități și legătura între Evanghelie și comunitate este atât de strânsă, încât nu poate fi separată mărturia ei scrisă de cea orală, ca mijloc de interpretare a cuvântului și de punere în operă a mesajului evanghelic: „Se va numi deci tradiție apostolică constitutivă activitatea prin care Biserica se transmite ea însăși ca instituție divină sau sacramentală, făcând oamenii să participe la mărturia Duhului Sfânt în unitatea succesiunii apostolice". Existența tradițiilor actualizează *iconomia comunitară a revelației predicată de Biserică în cursul secolelor*.

Accentul pus pe caracterul apostolic al tradițiilor face imposibilă Revelația permanentă sau deschisă (o ispită prezentă și în discursul anumitor teologi catolici): Biserica nu poate pretinde că i s-ar putea revela învățături noi. Izvorul oricărei credințe și oricărui adevăr este *Evanghelia atestată printr-o Scriptură* primită, trăită și transmisă într-o comunitate care vine de la Apostoli și străbate istoria[187]. Dacă, după opinia mai veche, magisteriul hotăra asupra sensului Scripturii, ținând seama de Tradiția deosebită de Scriptură, sau putea să-l scoată numai

---

[186] B. SESBOÜÉ, C. THEOBALD, *Histoire des dogmes*, pp. 144-148.
[187] B. SESBOÜÉ, C. THEOBALD, *Histoire des dogmes*, pp. 149-150.

din Tradiție, după opinia nouă, magisteriul scoate toate sensurile numai din Scriptură, prin Biserică: Scriptura conține dogmele, în mod implicit, Biserica având menirea de a le face explicite[188].

Și în teologia protestantă, în ultima perioadă, s-a făcut un efort de reinterpretare a principiului *sola Scriptura*, prea rigid înțeles înainte, deși Tradiția este parte componentă a realității creștine. Scriptura are prioritate asupra Tradiției, dar n-o poate exclude. Pentru a ilustra această idee, Oscar Cullmann precizează că trebuie făcută distincție între perioada apostolică a Bisericii și cea post-apostolică. În perioada apostolică, Biserica este zidită pe temelia pusă de Apostoli, apostolatul neputând fi transmis, așa cum este transmis episcopatul. Superioritatea apostolatului față de episcopat este evidentă: apostolii au fost martori la propovăduirea Mântuitorului, deci mărturia lor este directă, în timp ce mărturia episcopilor este derivată din mărturia Apostolilor.

Dacă între perioada apostolică și cea post-apostolică există deosebiri, acestea există și între tradiția apostolică și cea bisericească. Prin inspirarea Scripturii, Dumnezeu ne lasă tradiția apostolică pentru toate timpurile, ferită de intervenții omenești. Tradiția bisericească nu poate deveni normă, datorită elementului ei uman, asociat inevitabil cu imperfecțiunea și falsul. Fixând canonul Scripturii, Biserica demarcă Tradiția apostolică de tradiția bisericească ce i-a urmat. De la anul 150 d.Hr., la tradiția adevărată apostolică (mai bogată decât Scriptura) se adaugă multe lucruri neautentice, astfel că fără această normă scrisă obligatorie (Scriptura), Tradiția viitoare a Bisericii s-ar fi depărtat tot mai mult de Revelația divină.

Alături de Scriptură, cam în aceeași perioadă, Biserica fixează Simbolul apostolic ca *regula fidei* sau rezumat al Tradiției apostolice, ambele fiind opera Apostolilor, sub inspirația Duhului Sfânt. Simbolurile ulterioare se referă la anumite contexte istorice și nu au valoare pentru toate timpurile[189].

---

[188] Pr. D. STĂNILOAE, „Sfânta Tradiție. Definirea noțiunii și întinderea ei...", pp. 48-49.

[189] Pr. D. STĂNILOAE, „Sfânta Tradiție. Definirea noțiunii și întinderea ei...", pp. 50-53.

În urma confruntării cu teologia protestantă, teologia romano-catolică diminuează importanța Tradiției, dar menține supremația Bisericii asupra Scripturii, în timp ce protestanții recunosc Tradiția primelor secole și dreptul Bisericii de a interpreta Scriptura, dar acordă caracterul de normă exclusiv Scripturii. În teologia ortodoxă, relația dintre Scriptură și Tradiție se descoperă numai în lumina Persoanei divino-umane a Mântuitorului Hristos, ambele arătând faptul că El se coboară în viața Bisericii pentru a ridica pe cei care cred la comuniunea de viață veșnică a Sfintei Treimi, eliminându-se astfel ideea de supremație a vreuneia dintre ele[190].

2.5.2. *Revelația în contextul cultural contemporan*

Dacă în secolul al XVII-lea, în teologia protestantă se mai făceau vagi referințe la Revelația naturală, în contextul cultural impus de secolul al XVIII-lea aceasta a început să fie contestată, pentru ca ulterior să fie redusă la una din formele experienței religioase universale, în special în mediile protestante aflate în expansiune. Chiar de la începuturile protestantismului, Calvin precizează că Dumnezeu nu doar pune în mintea oamenilor sămânța religiosului, ci Se și revelează prin măiestria cu care concepe universul. Deși după natură El este incognoscibil, Se adaptează înțelegerii noastre prin Revelație[191]. Cu toate acestea, din cauza păcatului, omenirea ajunge în ruină și nimeni nu poate să-L cunoască sau să-L experimenteze sub nicio formă, decât numai atunci „când Hristos Mijlocitorul intervine pentru a ne împăca cu El". Pentru acest motiv, a fost necesară „lumina Cuvântului Său, prin care să fie cunoscut în vederea mântuirii"[192].

Pornind de la textul din *Romani* 1, 18-32, Luther îi consideră fără judecată pe cei care se străduiesc să-L cunoască pe Dumnezeu pornind

[190] Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 82.

[191] Jean Calvin, *Învățătura religiei creștine*, vol. I, Ed. Cartea Creștină, Oradea, 2003, pp. 150-151.

[192] J. Calvin, *Învățătura religiei creștine*, p. 169.

de la creație sau prin ceea ce el numește *theologia gloriae*. Numai *theologia crucis* poate asigura o cunoaștere adecvată a lui Dumnezeu, prin întruparea și pătimirile Mântuitorului, cealaltă formă de cunoaștere neavând nicio importanță teologică[193]. Este evident, gândirea protestantă ignoră Revelația naturală atât pentru exagerarea importanței ei din partea scolasticii, cât și pentru faptul că păcatul ar fi șters chipul lui Dumnezeu din om.

Ca reacție la teologia protestantă, teologia romano-catolică a păstrat Revelația naturală alături de cea supranaturală, dar din pricina presiunilor protestante și culturale a cedat, separându-le, deși ele nu se opun una celeilalte, ci se completează. Dacă la această separare artificială se mai adaugă și concesiile făcute deismului, poate fi mai ușor înțeleasă *evoluția teologiei în Occident până în timpurile noastre*[194].

Conciliul I Vatican (1869-1870) înlocuiește termenul *Evanghelie* cu *Revelație supranaturală* și astfel, pentru prima dată, termenul intră în vocabularul magisterial pentru a contracara efectele raționalismului și naturalismului. Raționalismul derivat din protestantism a fost ajutat să se dezvolte exploziv de filosofia carteziană care elimină autoritatea și tradiția, de panteismul lui Spinoza care excludea ideea de religie revelată, de kantismul german care a confundat teologia cu filosofia și morala creștină cu etica naturală, de filosofia experimentală engleză, centrată pe rațiune și pe natură. Conciliul vorbește de *o domnie a rațiunii și a naturii* care în formele ei ultime se confundă cu panteismul, cu materialismul și cu ateismul[195] și, pentru acest motiv, este necesară evidențierea Revelației supranaturale. Aceasta nu este doar posibilă, ci și necesară, necontrazicând în niciun fel rațiunea. În acest context, apare noua disciplină teologică numită *Teologie fundamentală*, care tratează supozițiile creștine folosindu-se de cercetări filosofice și istorice pentru a stabili credibilitatea în fața rațiunii, justificând

[193] Cf. *Mysterium salutis*, I/I, Éd. Cerf, 1969, pp. 222-223.

[194] B. SESBOÜÉ, C. THEOBALD, *Histoire des dogmes*, p. 207.

[195] René LATOURELLE, *Théologie de la Révélation*, Ed. Desclée, 1966, pp. 277-278.

rațional credința și implicit Revelația, pentru a contracara astfel pericolul contestării creștinismului de către lumea modernă.

Teologia fundamentală pregătește dogmatizarea progresivă a fundamentelor credinței, intrată în secolul al XIX-lea într-o etapă nouă, atrăgând atenția asupra pericolului unei contestări globale a creștinismului de către lumea modernă. Deja, în momentele pregătirii conciliului era vehement contestată ordinea supranaturală și chiar existența lui Dumnezeu. Era imperios necesară conștientizarea și precizarea fundamentelor credinței creștine (*preambula fidei*), pentru a putea răspunde eficient raționalismului, naturalismului, panteismului și materialismului[196].

Secolul al XIX-lea acordă mare atenție științelor naturii și istorice, de unde și abordarea *pozitivistă* a realității, în care orice intervenție supranaturală a lui Dumnezeu (profeția și minunea) devine imposibilă. Religiile, în general, și creștinismul, în special, nu mai pot fi înțelese și explicate decât în contextul cultural al nașterii lor, context care nu mai corespunde viziunii moderne asupra lumii. Mișcarea de emancipare a științelor se asociază organic cu tendințele antimetafizice și, pentru acest motiv, panteismul, materialismul și ateismul „conduc la distrugerea celor mai profunde fundamente ale societății umane". Contestarea posibilității cunoașterii raționale a lui Dumnezeu determină Biserica Romano-Catolică să creadă că are misiunea de a apăra societatea și raționalitatea umană împotriva lor înseși, prin recursul ultim, ca fundament vizibil al credinței catolice, stabilit de Dumnezeu în persoana lui Petru[197]. Pornind de aici, poate fi înțeleasă legătura care se stabilește între opoziția Bisericii față de principiile modernității (fapt care conduce la dogmatizarea fundamentului supranatural al credinței și la deschiderea rațiunii umane spre transcendent) și poziția papalității, ca fundament în evoluția incertă a societății umane, care duce la definirea și proclamarea infailibilității papale[198].

---

[196] B. SESBOÜÉ, C. THEOBALD, *Histoire des dogmes*, pp. 227-233.
[197] B. SESBOÜÉ, C. THEOBALD, *Histoire des dogmes*, p. 234.
[198] B. SESBOÜÉ, C. THEOBALD, *Histoire des dogmes*, pp. 235-243.

În Constituția dogmatică *Dei Filius*, pentru a contracara consecințele deismului și pozitivismului, Conciliul I Vatican precizează valoarea teologiei naturale: Dumnezeu, în calitate de *Principiu* și de *Scop*, poate fi cunoscut cu certitudine prin lumina naturală a rațiunii umane, plecând de la lucrurile create (*Romani* 1, 20). Autonomia rațiunii, revendicată de Epoca Luminilor, nu poate fi combătută printr-o simplă retragere în credință sau prin apelul la tradiție, ci prin *recunoașterea valorii rațiunii* ca putere activă deschisă alterității Creatorului sau rațiunii Absolutului.

În conformitate cu hotărârile Sale veșnice, cu bunătatea și cu înțelepciunea Lui, Dumnezeu Se autorevelează pe calea supranaturală în conformitate cu *Evrei* 1, 1-2. Această nouă forma de Revelație, care nu se poate opune celei naturale ascendente, este descendentă și evidențiază inițiativa lui Dumnezeu, în favoarea tuturor oamenilor, care pot cunoaște mai ușor și fără posibilitatea erorii ceea ce nu este inaccesibil rațiunii, ținând cont de faptul că Dumnezeu a hotărât pentru om un sfârșit supranatural[199].

Erorile modernității care distrug bazele societății, susținute de raționalismul sau de naturalismul iluminist, au fost provocate de dezarticularea celor trei instanțe fundamentale: *Scriptura, Tradiția* și *Magisteriul eclesial.* Evanghelia, ca izvor al tuturor adevărurilor mântuitoare și al tuturor regulilor morale, neseparată de interpretarea ei eclesială „este conținută în *cărțile scrise și în tradițiile nescrise* primite de Apostoli chiar din gura lui Hristos, sau transmise ca din mână în mână de către Apostoli, sub inspirația Duhului Sfânt, ajungând astfel până la noi"[200]. În materie de credință și de moravuri, care fac parte din edificiul credinței creștine, trebuie păstrat ca adevărat sensul Scripturii stabilit de Biserică; numai ei îi aparține aprecierea și interpretarea autentică și, începând cu Tridentul, nu este permisă interpretarea contrară acestui sens și nici împotriva consensului unanim al Părinților[201].

---

[199] R. LATOURELLE, *Théologie de la Révélation*, pp. 282-287.
[200] B. SESBOÜÉ, C. THEOBALD, *Histoire des dogmes*, p. 284.
[201] B. SESBOÜÉ, C. THEOBALD, *Histoire des dogmes*, p. 286.

Dacă pentru o cunoaștere clară și precisă este necesară distincția între Revelația naturală și cea supranaturală, din perspectiva diferențierii conținutului lor, la fel de necesară este și precizarea legăturii inevitabile între aceste două forme de revelare, pornind de la faptul că Cel care Se revelează, și într-un caz și în celălalt, este *Același* Dumnezeu, iar destinatarul este - în ambele cazuri - *același om*[202].

Precizările dogmatice operate de Conciliul I Vatican în legătură cu Revelația au reactivat disputa cu teologia protestantă aflată deja într-un curs de reevaluare a opțiunilor sale, provocată de teologia liberală după care Revelația nu este *actus Dei* și nici *actus externus*, ci doar activarea unui *a priori* religios aflat în om. Reprezentantul la vârf al acestei concepții naturaliste și imanentiste este E. Troeltsch, după care Revelația este doar *o emoție lăuntrică* provocată de *interdependența între spiritul divin și cel uman*, putând exista oriunde există spirit. Concepută așa, Revelația nu constă în comunicări supranaturale sau în transmiterea „unor forțe înalte, ci doar în descătușarea unor conștiințe și cunoașteri umane mai înalte"[203].

Prin teologia dialectică, Karl Barth vrea să pună capăt interpretărilor liberale ale Revelației divine. Ca *Cel cu totul Altul* atât față de religie, cât și față de cultură, Dumnezeu nu Se poate face disponibil omului, în om neputând exista niciun punct de plecare pentru Revelație sau niciun fel de *a priori* conceput de el. Pornind de aici, Revelația nu poate fi înțeleasă în mod esențialist, ci doar ca eveniment punctual și constă, în special, în discurs, asociat inevitabil cu credința. Ea atinge oamenii și lumea așa cum tangenta atinge cercul. Și pentru că *mana cerească din pustiu, după cum se știe, nu s-a lăsat înmagazinată*, Revelația nu poate *trece* în Scriptură, în Biserică și în teologie. „Ea există întotdeauna numai cu condiția că Dumnezeu o lasă să se întâmple, ceea ce, în fond, nu se poate demonstra"[204].

---

[202] *Mysterium salutis* I/I, pp. 215-221.

[203] Leo SCHEFFCZYK, Anton ZIEGENAUS, *Dogmatica catolică*, vol. I, Ed. Sapienția, Iași, 2010, p. 50.

[204] L. SCHEFFCZYK, A. ZIEGENAUS, *Dogmatica catolică*, p. 51.

Pozitivismul revelațional barthian este corectat de E. Brunner, G. Ebeling și P. Tillich, care înțeleg Revelația ca eveniment personal-subiectiv plasat în istorie, dar fără a fi legat în mod esențial de istorie și fără a se întrupa formal în ea[205]. În acest context, un loc important este ocupat de *teologia existenței* elaborată de R. Bultmann. Omul contemporan nu poate înțelege mesajul divin făcând abstracție de contextul culturii secularizate și, pentru acest motiv, mesajul divin trebuie desacralizat sau demitologizat. În acest sens, elaborează o hermeneutică prin care semnificația afirmațiilor biblice poate fi înțeleasă în funcție de orizontul culturii secularizate, specific omului modern[206].

Ca reacție la teologia existenței apare *teologia limbajului*, inspirată de filosofia lui Heidegger și H.G. Gadamar. În centrul acestei noi teologii nu se mai află existența omului și capacitatea lui de înțelegere printr-un limbaj adecvat, ci limbajul însuși, în care omul se regăsește, pentru că el este cel care interpretează existența, nu invers.

W. Pannenberg atrage atenția asupra pericolului dizolvării Revelației în existența umană și, pentru acest motiv, leagă Revelația de istoria universală centrată pe Hristos și pe învierea Lui, ca împlinire finală. Conform teologiei istoriei, Revelația are o evidentă dimensiune istorică, evidențiată clar în Vechiul și Noul Testament[207]. Teologia ortodoxă pune și ea accentul pe dimensiunea istorică a Revelației divine care se împlinește în Hristos, fără a se centra exclusiv pe legătura orizontală sau istorică cu Hristos, ci și pe cea verticală și spirituală, în Duhul Sfânt.

Conciliul II Vatican (1962-1965) prin *Constituția dogmatică despre Revelația divină* (*Dei Verbum*), „mergând pe urmele Conciliului Tridentin și ale Conciliului Vatican I, își propune să prezinte doctrina autentică asupra Revelației divine și a transmiterii ei, pentru ca, prin vestirea mântuirii, lumea întreagă auzind, să creadă, crezând, să spere și, sperând, să iubească"[208].

---

[205] L. SCHEFFCZYK, A. ZIEGENAUS, *Dogmatica catolică*, pp. 51-53.

[206] Pr. D. POPESCU, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 51.

[207] Pr. D. POPESCU, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 53.

[208] *Conciliul Ecumenic Vatican II*, Arhiepiscopia Romano-Catolică de București, 1999, p. 229.

Deci, cele două teme majore ale documentului sunt Revelația și transmiterea ei. Capitolul I al *Constituției* tratează în șase puncte problema Revelației: natura și obiectul Revelației, pregătirea Revelației evanghelice, Cristos desăvârșește Revelația, Revelația trebuie primită cu credință și adevărurile revelate pot fi cunoscute cu certitudine și fără amestec de eroare. Prin *fapte* și *cuvinte* strâns unite între ele, Dumnezeu Se adresează oamenilor ca unor prieteni, pentru a-i chema la comuniunea cu El. Revelația este prezentată în contextul istoriei mântuirii și are o evoluție progresivă, ca și istoria.

În desfășurarea ei, Revelația cuprinde trei etape: cea a Revelației cosmice, legată chiar de la început de Revelarea personală și gratuită a lui Dumnezeu, de la căderea în păcat la Avraam și de la Avraam la Evanghelie. „Dumnezeu care creează și ține toate prin Cuvântul Său (*Ioan* 1, 3), oferă oamenilor, în lumea creată, o mărturie permanentă despre Sine (*Romani* 1, 19-20). Pe lângă aceasta, voind să deschidă calea mântuirii de Sus, S-a descoperit pe Sine Însuși încă de la începutul protopărinților noștri”[209].

Sintagma „Revelație supranaturală” nu este folosită în mod intenționat, pentru a evita distincțiile limbajului scolastic referitoare la natural și supranatural; nu există un timp *natural* al creației, urmat de un timp al *elevării supranaturale*. Revelația supranaturală este sugerată, totuși, prin expresia: *calea mântuirii de Sus*.

După unii comentatori, Vatican II preia opinia Conciliului Vatican I despre cele două forme de revelare, fără a le mai separa într-o manieră abstractă, ci prezentându-le articulate într-o unitate concretă chiar de la începutul istoriei și în perspectiva creației continue desăvârșită prin Cuvânt, în conformitate cu perspectiva ioanică[210]. După alți comentatori, Conciliul II Vatican operează echivalențe neadecvate care *nu ar mai* trebui folosite. Aceste echivalențe sunt exprimate astfel: revelarea prin creație înseamnă Revelație naturală, iar Revelația naturală – revelare prin fapte; revelarea prin lucrarea mântuitoare înseamnă Revelație

[209] *Conciliul Vatican II*, p. 230.

[210] B. Sesboüé, C. Theobald, *Histoire des dogmes*, pp. 520-521.

supranaturală, iar Revelația supranaturală înseamnă Revelație prin cuvânt. Revelarea mântuirii are loc *în* revelarea prin creație. Revelarea lui Dumnezeu este întotdeauna – chiar dacă s-a făcut în forme diferite – revelarea Cuvântului *și* Revelație prin fapte. Dacă este adevărat că autorevelarea lui Dumnezeu, ca dar al mântuirii, se desprinde din creație și din mărturia lui Dumnezeu, prezentă în ea, înseamnă că autocomunicarea lui Dumnezeu este coextensivă creației și conservării sale – *ab initio*; prin urmare, istoria mântuirii și istoria lumii sunt coextensive[211].

Capitolul II al *Constituției dogmatice Dei Verbum*, plecând de la faptul că Dumnezeu vrea ca Revelația Lui să rămână intactă și să fie transmisă tuturor generațiilor, are ca temă transmiterea Revelației sub forma Tradiției și a Scripturii, relația lor reciprocă și relația lor cu Biserica și cu Magisteriul.

Pentru că Tradiția a precedat Scriptura, Conciliul vorbește, mai întâi, de Tradiție și apoi de Scriptură, contrazicând astfel ordinea adoptată de Conciliul tridentin. Hristos și Duhul Sfânt transmit Revelația Apostolilor (transmitere verticală) și, prin Apostoli, Bisericii (transmitere orizontală). Succesorii Apostolilor sunt episcopii care primesc de la aceștia misiunea de a învăța pentru ca Evanghelia să rămână intactă și vie traversând secolele. Pentru că Revelația s-a încheiat în Hristos și este transmisă prin Tradiție și Scriptură, Tradiția și Scriptura formează *oglinda* în care Biserica Îl contemplă pe Dumnezeu.

Învățătura apostolică, exprimată într-o manieră specială în cărțile inspirate, trebuia perpetuată până la sfârșitul timpurilor și, pentru acest motiv, cei care cred sunt îndemnați să păstreze cu fermitate tradițiile primite prin viu grai sau prin scris (*2 Tesaloniceni* 2, 15). Apostolii au transmis tot ce era necesar pentru o credință curată și o viață sfântă, iar Biserica, prin doctrina, viața și cultul său, transmite generațiilor succesive de credincioși tot ceea ce este și crede ea. Astfel, prin Tradiție se perpetuează nu numai credința Bisericii, ci și întreaga ei viață. Tradiția apostolică se dezvoltă în Biserică sub asistența Duhului Sfânt și, prin aceeași Tradiție, Biserica cunoaște canonul cărților sfinte și le înțelege

[211] Hans WALDENFELS, *Manuel de Théologie Fondamentale*, Éd. Cerf, Paris, 1990, pp. 275-277.

în litera și în spiritul lor. Scrierile Părinților, Liturghia, practica Bisericii și gândirea teologică sunt mărturii ale existenței și rostului Tradiției în Biserică. Astfel, Dumnezeu-Treimea vorbește perpetuu în Biserică, călăuzindu-i pe cei care cred spre împărăția Lui.

Tradiția și Scriptura nu sunt căi paralele și independente, ci constituie un tot organic ale cărui elemente sunt interdependente, de vreme ce au același izvor și tind spre același scop. Scriptura și Tradiția se completează nu atât prin aportul cantitativ al fiecăreia, ci printr-o luminare reciprocă. Pentru acest motiv, amândouă trebuie primite și venerate cu aceeași iubire și considerație.

Tezaurul unic al Revelației, care formează Tradiția și Scriptura, a fost încredințat Bisericii întregi, credincioșilor și ierarhiei, pentru ca împreună să poată fi experimentată și trăită, așa cum s-a întâmplat în perioada apostolică. Precizarea aceasta constituie un progres evident față de Conciliul I Vatican, care limita raporturile Tradiției și ale Scripturii numai la Magisteriul Bisericii.

Pentru a evita acuzația protestantă de subordonare a Scripturii față de Magisteriu și de identificare a Magisteriului cu Tradiția, Conciliul precizează că sarcina de a interpreta corect cuvântul lui Dumnezeu, scris sau transmis, a fost încredințată numai Magisteriului. Autoritatea acestuia se manifestă în numele lui Iisus Hristos și presupune slujirea corectă și transmiterea responsabilă a Cuvântului, opțiunile arbitrare devenind astfel imposibile. Raportându-se la cuvântul lui Dumnezeu, Biserica nu mai este *domina*, ci *ancilla*; o noutate absolută pentru un text conciliar, cu o importanță evidentă pentru dialogul ecumenic. Dacă la Scriptură nu se mai poate adăuga ceva, nu se mai poate adăuga nici la Tradiție, dezvoltarea dogmatică manifestându-se întotdeauna în interiorul tezaurului unic format din Tradiție și Scriptură. Este evident, datorită planului înțelept al lui Dumnezeu, Tradiția, Scriptura și Magisteriul Bisericii sunt așa de unite, încât nu pot exista și funcționa separat, împreună contribuind la mântuirea celor care cred, sub acțiunea aceluiași Duh Sfânt[212].

[212] R. LATOURELLE, *Théologie de la Révélation*, pp. 359-382.

Dacă, în legătură cu transmiterea Revelației, Conciliul Vatican I nu face nicio referire la decretul tridentin *Sacrosancta*, Conciliul II Vatican reamintește trilogia profeților, a Mântuitorului și a Apostolilor, inversând însă ordinea. Evanghelia Lui este izvorul adevărului și al moralei, nu Scriptura sau Tradiția. Conciliul înlocuiește *tradițiile* cu *Tradiția*, fără a da însă o definiție mai precisă. Tradiția și Scriptura, ca vehicule ale Evangheliei, sunt deasupra Bisericii și constituie norma acesteia. Raportată la tradiția post-apostolică sau bisericească, Tradiția apostolică are caracter normativ[213].

Conținutul a ceea ce a fost transmis de Apostoli se referă nu numai la doctrină, ci și la viața și cultul Bisericii, adică la ceea ce permite de fapt creșterea sau aprofundarea credinței. Această Tradiție se perpetuează în viața Bisericii printr-o succesiune neîntreruptă, având ca suport Scriptura și constituind *dialogul* lui Dumnezeu cu oamenii, prin Duhul Sfânt. Progresul Tradiției constă în receptarea, înțelegerea și aprofundarea Tradiției apostolice în Biserică, sub asistența Duhului Sfânt, dar sub garanția succesiunii episcopale și în legătură cu cei care au fost însărcinați să predice cuvântul și care au primit *harisma sigură* a adevărului.

Nu este precizată în niciun fel relația dintre Tradiția apostolică și cea bisericească. Deși o anumită continuitate este subînțeleasă, ruptura dintre ele este mai evidentă, fără a fi exprimată explicit și nici nu sunt stabilite criteriile Tradiției autentice pentru a o distinge astfel de tradiția neautentică[214].

În Ortodoxie, reciprocitatea dintre Scriptură și Tradiție nu anulează distincția dintre ele: „Dacă în Scriptură avem conținutul rostit de Domnul însuși și cuvântul ales de Apostoli pentru a prinde conținutul Revelației, în Tradiția din primele secole creștine avem precizarea în crezuri, în rugăciuni, în organizarea sacramental-ierarhică a Bisericii a acestui conținut, de asemenea în forma sau aproape în forma hotărâtă de Apostoli"[215].

---

[213] B. Sesboüé, C. Theobald, *Histoire des dogmes*, pp. 532-536.

[214] B. Sesboüé, C. Theobald, *Histoire des dogmes*, pp. 536-538.

[215] Pr. D. Stăniloae, „Sfânta Tradiție. Definirea noțiunii și întinderea ei...", p. 100.

Biserica Ortodoxă nu și-a dezvoltat învățătura peste formulele Sinoadelor Ecumenice și ale Părinților. Pentru acest motiv, se poate spune că învățătura, cultul, organizarea ierarhică și viața spirituală coincid cu Tradiția Apostolică, iar dezvoltarea acestei Tradiții, până la Sinodul VII Ecumenic, reprezintă modul dezvoltării viitoare. Uneori, teologii au găsit și termeni noi pentru aplicarea învățăturii în contexte culturale noi, fără a primi însă o consacrare oficială sau autoritatea unor forme dezvoltate autentice ale Tradiției. Când astfel de termeni au primit în Biserica veche autoritatea de dezvoltare a Tradiției Apostolice, au luat forma mărturisirilor de credință și au pătruns în cult. Când termenii noi sunt consacrați în deciziile Sinoadelor Ecumenice devin explicitări autentice ale Tradiției Apostolice sau Tradiție dogmatică. În concluzie, termenii teologici noi pot constitui o tradiție teologică care nu a fost însușită oficial de Biserică. Ceea ce s-a crezut pretutindeni și de toți corespunde - în Biserica Ortodoxă - cu Tradiția apostolică și patristică obligatorie pentru toți creștinii.

Din punct de vedere ortodox, Tradiția nu este nici o parte din adevărurile Revelației, necuprinsă în Scriptură și nici numai conștiința Bisericii (pentru a face posibilă elaborarea de dogme nesprijinite pe Scriptură), ci o formă a aceleiași Revelații, cuprinsă și exprimată altfel în Scriptură. Pentru acest motiv, valoarea ei este egală cu valoarea Scripturii. Biserica nu este superioară Scripturii, nici Scriptura Bisericii, ci ele sunt egale și dependente una de cealaltă[216].

2.5.3. *Conținutul și transmiterea Tradiției astăzi*

În legătură cu conținutul și modul de transmitere al Tradiției astăzi, se pune și întrebarea dacă nu cumva este necesară o reducere a conținutului Tradiției și o schimbare a modului ei de transmitere. Conținutul Tradiției, modul de transmitere și de trăire nu se însușesc uniform de către toți credincioșii. Învățătura și viața spirituală trebuie păstrate în extensia lor absolută, dând astfel posibilitatea credincioșilor

[216] Pr. D. STĂNILOAE, „Sfânta Tradiție. Definirea noțiunii și întinderea ei...", pp. 101-107.

de a participa la ele după nevoile şi treptele lor de dezvoltare spirituală, uniformizarea în minim sau maxim fiind păgubitoare şi contraproductivă. Din oceanul inepuizabil al Tradiţiei, fiecare ia cât poate şi pentru ce are nevoie, plusul unora ajutând minusurile altora[217].

„Biserica Ortodoxă crede că poate afirma, bazată pe experienţa pe care continuă să o facă şi astăzi, că Hristos, comunicat ca realitate personală vie şi mântuitoare, în acelaşi timp transcendentă şi imanentă, atotputernică şi delicat umană, răspunde trebuinţelor celor mai profunde şi mai permanente ale fiinţei umane de totdeauna, deci şi ale celei de azi; că modurile de comunicare comunitară şi mântuitoare cu El, prin mărturisire şi rugăciune comună din partea credincioşilor, prin har şi ajutor din partea Lui, răspund cel mai deplin trebuinţelor profunde ale omului credincios de oricând; în sfârşit, că viaţa spirituală adâncită cu Hristos, aşa cum a fost tâlcuită de marii Părinţi duhovniceşti din primele secole creştine, trezeşte, mişcă şi împlineşte aceleaşi aspiraţii şi posibilităţi ale fiinţei umane de oricând"[218].

Dacă modificarea conţinutului Tradiţiei şi a formelor ei de transmitere este imposibilă, nu se pot opera modificări la nivelul formelor de exprimare umană, motivate de progresul limbajului, pentru a face mai evident dinamismul Tradiţiei? Din cauza schimbării mentalităţii lor, credincioşii contemporani au devenit insensibili la conţinutul Tradiţiei şi, pentru acest motiv, întâmpină dificultăţi în angajarea pe calea realizării modelului de credincios ilustrat de Tradiţie şi realizat plenar în Mântuitorul Hristos. Părintele Stăniloae răspunde că, dacă ar fi aşa, ar însemna că oamenii au suferit mutaţii în chiar esenţa lor, ceea ce este imposibil. Insensibilitatea unor credincioşi faţă de conţinutul Tradiţiei poate fi explicată prin anularea legăturii între transmiterea exterioară a termenilor şi a rânduielilor Tradiţiei şi evenimentul

[217] Pr. D. STĂNILOAE, „Primirea Tradiţiei în timpul de azi...", pp. 10-11.
[218] Pr. D. STĂNILOAE, „Primirea Tradiţiei în timpul de azi...", p. 12.

vertical al întâlnirii cu Hristos, nu prin faptul că acest conținut este depășit de modul nou prin care ei îl exprimă și îl experimentează. Credința face atrăgător acest conținut, în timp ce necredința îl respinge. Problema înnoirii Tradiției constă în înnoirea vieții noastre în spiritul Tradiției, prin credință, și nu în căutarea de noi forme exterioare ale Tradiției. Redescoperirea conținutului interior al Tradiției și trăirea acestuia prin credință presupun în același timp reînnoire, dar și revenire la Tradiție. Formele de origine apostolică ale Tradiției sunt atât de legate de conținutul ei, încât nu pot fi înlocuite cu altele. Imposibilitatea separării lor este justificată și de faptul că termenii și regulile Tradiției apostolice sunt solidare cu expresiile Scripturii. Duhul Sfânt a condus Biserica spre alegerea celor mai adecvate expresii pentru conținutul revelat și în stabilirea celor mai corespunzătoare forme pentru comunicarea harului divin. Expresiile și formele Revelației pot deveni irelevante pentru unii creștini contemporani fie din pricina faptului că preocupările lor sunt centrate pe nevoi care exclud sau minimalizează Revelația, fie pentru că ele sunt utilizate formal, fără a provoca întâlnirea cu Dumnezeu[219].

[219] Pr. D. STĂNILOAE, „Caracterul permanent și mobil al Tradiției...", pp. 155-162.

BIBLIOGRAFIE

Izvoare

ATANASIE CEL MARE, SF., *Cuvânt împotriva elinilor, Cuvânt despre Întruparea Cuvântului, Cuvântul al treilea împotriva arienilor*, în coll. *Părinţi şi Scriitori Bisericeşti*, vol. 15, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1987;

ATANASIE CEL MARE, SF., *Epistola întâia către Serapion*, în coll. *Părinţi şi Scriitori Bisericeşti*, vol. 16, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1988;

ATANASIE CEL MARE, SF., *Omilii la statui*, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2007;

ATENAGORA ATENIANUL, *Supplique au sujet des chrétiens et sur la résurrection des morts*, în coll. *Sources chrétiennes*, vol. 379, B. Pouderon (ed.), Éd. Cerf, Paris, 1992;

CHIRIL AL ALEXANDRIEI, SF., *Despre Sfânta Treime*, în coll. *Părinţi şi Scriitori Bisericeşti*, vol. 40, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1994;

CHIRIL AL ALEXANDRIEI, SF., *Închinarea şi slujirea în Duh şi Adevăr*, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1991;

CHIRIL AL IERUSALIMULUI, SF., *Cateheze*, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2003;

CIPRIAN AL CARTAGINEI, SF., *Despre unitatea Bisericii Ecumenice*, în coll. *Părinţi şi Scriitori Bisericeşti*, vol. 3, trad. N. Chiţescu, E. Constantinescu, P. Papadopol, D. Popescu, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1981;

CLEMENT ALEXANDRINUL, *Pedagogul*, în coll. *Părinţi şi Scriitori Bisericeşti*, vol. 4, Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1982;

CLEMENT ALEXANDRINUL, *Stromatele*, în coll. *Părinţi şi Scriitori Bisericeşti*, vol. 5, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1982;

CLEMENT ROMANUL, SF., *Epistola I către Corinteni*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 1, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979;

DIADOH AL FOTICEII, FER., *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, în *Filocalia*, vol. I, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1947;

DIONISIE AREOPAGITUL, SF., *Opere complete. Scoliile Sfântului Maxim Mărturisitorul*, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Paideia, București, 1966;

EPIFANIE, SF., *Adversus haereses* (*Panarion*), în Johannes VAN OORT, Einar Thomassen (eds), *The Panarion of Epiphanius of Salamis Books II and III. De Fide*, trad. eng. Frank Williams, Leiden-Boston, Ed. Brill, 1994;

GRIGORIE PALAMA, SF., *Tomul aghioritic*, în *Filocalia*, vol. VII, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997;

GRIGORIE TEOLOGUL, SF, *Omilia a XXXI-a*, în GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 27-31*, în coll. *Sources chrétiennes*, vol. 250, P. Gallay (ed.), Éd. Cerf, Paris, 1978;

IOAN GURĂ DE AUR, SF., *Predică la duminici împărătești și cuvântări de laude la sfinți*, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2002;

IOAN GURĂ DE AUR, SF., *Omiliile la statui*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2007;

IRINEU DE LYON, SF., *Contra ereziilor*, în IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies, Livre IV*, t. I, A. Rousseau, B. Hemmerdinger, C. Mercier, L. Doutreleau, Éd. Cerf, Paris, 1965;

IUSTIN MARTIRUL ȘI FILOSOFUL, SF., *Apologia întâi în favoarea creștinilor*, *Apologia a doua în favoarea creștinilor*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 2, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980;

MAXIM MĂRTURISITORUL, SF., *Ambigua*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 80, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1983;

MAXIM MĂRTURISITORUL, SF., *Mistagogia. Cosmosul și sufletul, chipuri ale Bisericii*, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2000;

MAXIM MĂRTURISITORUL, SF., *Capete teologice*, în *Filocalia*, vol. II, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1947;

MAXIM MĂRTURISITORUL, SF., *Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia*, vol. III, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1948;

ORIGEN, *Despre principii*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 8, trad. Pr. Teodor Bodogae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982;

ORIGEN, *Contra lui Celsus*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 9, trad. Pr. T. Bodogae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1984;

Păstorul lui Herma, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 1, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979;

SIMEON NOUL TEOLOG, SF., *Imnele iubirii dumnezeiești*, trad. Pr. D. Stăniloae, în Pr. D. Stăniloae, *Studii de teologie dogmatică*, Craiova, 1991;

TEOFIL AL ANTIOHIEI, *Cartea a doua către Autolic*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 2, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980;

VASILE CEL MARE, SF., *Omilii la Hexaemeron*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 17, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986;

VASILE CEL MARE, SF., *Despre Duhul Sfânt*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 12, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988.

Lucrări de specialitate

BULGAKOV, Serghei, *Ortodoxia*, Ed. Paideia, București, 1997;

CALVIN, Jean, *Învățătura religiei creștine*, vol. I, Oradea, 2003;

CHIȚESCU, N., PETREUȚĂ, I., TODORAN, I., *Manual de Teologie Dogmatică și Simbolică*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1958;

CHIȚESCU, N. et al., *Teologia Dogmatică și Simbolică*, vol. I, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2004;

Conciliul Ecumenic Vatican II, Arhiepiscopia Romano-Catolică de București, 1999;

Mysterium salutis, Éd. Cerf, 1969;

EVDOKIMOV, Paul, *Prezența Duhului Sfânt în Tradiția Ortodoxă*, Ed. Anastasia, 1995;

ICĂ, Ioan I. jr Diac., *Canonul Ortodoxiei*, vol. I: *Canonul apostolic al primelor secole*, Ed. Deisis, Sibiu, 2008;

KARAYIANNIS, Vasilios, *Maxime la Confesseur, Essence et énergies de Dieu*, Ed. Beauchesne, Paris, 1993;

LATOURELLE, René, *Théologie de la Révélation*, Ed. Desclée de Brouwer, 1966;

POPESCU, Dumitru, Pr., COSTACHE, Doru Pr., *Introducere în Dogmatica Ortodoxă*, Ed. Libra, București, 1997;

POPESCU, Dumitru Pr., *Iisus Hristos Pantocrator*, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2005;

SCHEFFCZYK, Leo, ZIEGENAUS, Anton, *Dogmatica catolică*, vol. I, Ed. Sapienția, Iași, 2010;

SESBOÜÉ, Bernard, THEOBALD, Christoph, *Histoire des dogmes*, t. IV, Ed. Desclée, 1996;

STĂNILOAE, Dumitru, Pr., *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, Sibiu, 1938;

STĂNILOAE, Dumitru, Pr., *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1978;

STĂNILOAE, Dumitru, Pr., *Rugăciunea lui Iisus și experiența Duhului Sfânt*, Ed. Deisis, Sibiu, 1995;

STĂNILOAE, Dumitru, Pr., *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1986;

STĂNILOAE, Dumitru, Pr., *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, vol. I, Ed. Cristal, Bucureşti, 1995;

STĂNILOAE, Dumitru, Pr., *Sfânta Treime sau la început a fost iubirea*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2012;

TOBLER, Ștefan, Pr., OANCEA, Dorin, Pr., *Sfânta Scriptură* și Tradiția apostolică în mărturisirea Bisericii, Ed. Universității *Lucian Blaga* din Sibiu, 2007;

TODORAN, Isidor, Pr., ZĂGREAN, Ioan, Arhid., *Dogmatica Ortodoxă*, Ed. Renaşterea, Cluj, 2001;

WALDENFELS, Hans, *Manuel de Théologie Fondamentale*, Éd. Cerf, Paris, 1990.

Articole și studii

BRIA, Ion, Pr., „Scriptură și Tradiție", în: *Studii Teologice*, XXII (1970), 5-6;

BRIA, Ion, Pr., „Tradiție și dezvoltare în teologia ortodoxă", în: *Ortodoxia*, 1/1970;

CHIȚESCU, Nicolae, Pr., „Scriptură, Tradiție și tradiție", în: *Ortodoxia*, XV (1963), 3-4;

COMAN, I.G., Pr., „Sfânta Tradiție în lumina Sfinților Părinți", în: *Ortodoxia*, 2/1956;

POPESCU, Dumitru, Pr., „Esența sintezei dogmatice a Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae la aniversarea a 75 de ani de viață", în: *Studii Teologice*, 7-8/1983;

RADU, Dumitru, Pr., „Sfintele Taine în viața Bisericii", în: *Ortodoxia*, XXXIII (1981), 3-4;

REZUȘ, Petru, „Învățătura ortodoxă despre dezvoltarea și împlinirea Revelației divine", în: *Ortodoxia*, 1/1966;

STĂNILOAE, Dumitru, Pr., „Relațiile treimice și viața Bisericii", în: *Ortodoxia*, XVI (1964), 4;

STĂNILOAE, Dumitru, Pr., „Sfânta Tradiție. Definirea noțiunii și întinderea ei", în: *Ortodoxia*, XVI (1964), 1;

STĂNILOAE, Dumitru, Pr., „Revelația prin acte, cuvinte și imagini", în: *Ortodoxia*, XX (1968), 3;

STĂNILOAE, Dumitru, Pr., „Revelația ca dar și ca făgăduință", în: *Ortodoxia*, XXI (1969), 2;

STĂNILOAE, Dumitru, Pr., „Caracterul permanent și mobil al Tradiției", în: *Studii Teologice*, XXV (1973), 3;

STĂNILOAE, Dumitru, Pr., „Sfântul Duh în Revelație și în Biserică", în: *Ortodoxia*, XXVI (1974), 2;

STĂNILOAE, Dumitru, Pr., „Drumul cu Hristos Mântuitorul prin Tainele și sărbătorile Bisericii Ortodoxe", în: *Ortodoxia*, XXXIII (1976), 2;

STĂNILOAE, Dumitru, Pr., „Noțiunea dogmei", în: *Studii Teologice*, XVI (1964), 9;

STĂNILOAE, Dumitru, Pr., „Criteriile prezenței Sfântului Duh", în: *Studii Teologice*, XIX (1967), 3;

STĂNILOAE, Dumitru, Pr., „Primirea Tradiției în timpul de azi din punct de vedere ortodox", în: *Studii Teologice*, XXVII (1975), 1-2;

STĂNILOAE, Dumitru, Pr., „Sfințenia în Ortodoxie", în: *Ortodoxia*, XXXII (1980), 1;

STĂNILOAE, Dumitru, Pr., „Cultul Bisericii Ortodoxe, mediu al lucrărilor Sfântului Duh asupra credincioșilor", în: *Ortodoxia*, XXXIII (1981), 1;

STĂNILOAE, Dumitru, Pr., „Sâmbăta, ziua morților - Duminica, ziua învierii și a vieții fără de sfârșit", în: *Ortodoxia*, XXXIII (1981), 2;

STĂNILOAE, Dumitru, Pr., „Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu prin Care toate s-au făcut și se refac", în: *Ortodoxia*, XXXV (1983), 2;

STĂNILOAE, Dumitru, Pr., „Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu Cel întrupat și înviat ca om, reunificatorul creației în El pentru veci", în: *Mitropolia Olteniei*, XXXIX (1987), 4;

STĂNILOAE, Dumitru, Pr., „Dogmele, expresii ale iubirii divine", în: *Ortodoxia*, XLIII (1991), 4;

STĂNILOAE, Dumitru, Pr., „Dogmele creștine și apostolice, expresii ale binelui celui mai înalt", în: *Ortodoxia*, XLIV (1992), 1-2;

STĂNILOAE, Dumitru, Pr., „Sfânta Scriptură și Tradiția apostolică în mărturisirea Bisericii", în *Sfânta Scriptură și Tradiția apostolică în mărturisirea Bisericii*, Pr. Ștefan TOBLER, Pr. Dorin OANCEA (eds), Ed. Universității *Lucian Blaga*, Sibiu, 2007;

TACHE, Sterea, Pr., „Actualitatea gândirii patristice privind relația Dumnezeu - om - creație și importanța ei pentru cercetarea dogmatică actuală", în Pr. Ștefan Buchiu, Diac. Cristian Tufan (eds), *Metode de cercetare* în Teologia Dogmatică, Ed. Sigma, 2009;

TODORAN, Isidor, Pr., „Raportul dintre izvoarele Revelației", în: *Mitropolia Ardealului*, III (1988), 9-10.

CAPITOLUL III

CUNOAŞTEREA LUI DUMNEZEU

3.1. Consideraţii generale

Biserica a stabilit învăţătura de credinţă pe temeiul Revelaţiei divine supranaturale, care este transmisă fiecărei generaţii de credincioşi prin Sfânta Scriptură şi prin Sfânta Tradiţie. Misiunea Teologiei Dogmatice, de a explica conţinutul revelat al dogmelor stabilite de Sinoadele Ecumenice, poate fi dusă la îndeplinire doar dacă, mai întâi, este corect formulată concepţia ortodoxă despre cunoaşterea lui Dumnezeu, despre modalităţile de exprimare a acesteia şi despre caracteristicile sau dimensiunile ei proprii. Tocmai de aceea, anterior tratării dogmelor, va fi expusă şi explicată concepţia gnoseologică ortodoxă, cu ajutorul căreia vor putea fi descifrate, pe rând, conţinuturile doctrinare şi spirituale ale învăţăturii de credinţă ortodoxe. Ulterior, în prezentarea şi analiza fiecărei dogme, se va lua ca punct de plecare Revelaţia dumnezeiască supranaturală, învăţătura de credinţă fiind astfel fundamentată biblic şi patristic, iar explicarea ei argumentată teologic, precizându-se, de fiecare dată, importanţa acesteia pentru viaţa şi misiunea Bisericii.

De la început, trebuie precizat faptul că Teologia Dogmatică utilizează termeni antinomici pentru a exprima, prin concepte umane, realităţi sau taine dumnezeieşti. Asemănătoare, până la un punct, cu alte tipuri de cunoaştere umană (filosofică, ştiinţifică, artistică), cunoaşterea teologică sau dogmatică se deosebeşte esenţial de acestea, nu numai prin exprimarea antinomică sau paradoxală, ci şi prin obiectul cercetării,

care este Revelaţia divină. Deşi formulează adevărul revelat cu ajutorul raţiunii, adevărurile pe care le analizează şi le explicitează cunoaşterea dogmatică sunt supraraţionale şi supralogice. Aparent, dogma poate fi înţeleasă doar cu ajutorul raţiunii, fiindcă, prin unele aspecte, este asemănătoare altor tipuri de cunoaştere; în realitate ea se deosebeşte fundamental de acelea, deoarece în cunoaşterea dogmatică nu trebuie folosită raţiunea singură, ci luminată de credinţă şi încălzită de iubire.

Caracterul uman îi conferă obiectivitate, deşi această obiectivitate îi este asigurată, în fond, de originea divină a Revelaţiei. În acelaşi timp, dogma are întotdeauna un caracter antinomic, deoarece uneşte în sine realităţi ce par opuse: materia cu spiritul, harul divin cu voinţa umană, creatul cu necreatul, pe om cu Dumnezeu şi, prin aceasta, sunt depăşite limitele fireşti ale unei cunoaşteri raţionale. Pe de altă parte, caracterul antinomic al dogmelor provine şi din faptul că ele sunt dumnezeieşti prin adevărul pe care îl cuprind, dar sunt divino-umane prin formulele care redau acest adevăr[1].

O teologie pur raţională nu reprezintă o teologie autentică, ci o speculaţie raţională, prin care nu se poate cunoaşte pe Dumnezeu, deoarece lipseşte experienţa relaţiei personale cu Acesta. Pentru teologul ortodox, Dumnezeu nu reprezintă un obiect pasiv de cercetare, ci un subiect activ, Care Se descoperă prin lucrările Sale şi prin Cuvântul Său:

> „Dumnezeu vrea să fie cunoscut – afirmă Părintele Stăniloae – dar nu ca un obiect, care ar lăsa să fie folosită, în mod pasiv, puterea ce se află în El. Dumnezeu nu vrea să fie un lucru pentru oameni”[2].

De aceea, cunoaşterea lui Dumnezeu nu este o problemă de speculaţie, ci, în primul rând, de curăţire a minţii şi a inimii prin harul Duhului Sfânt, pentru contemplarea sau simţirea duhovnicească a prezenţei lui Dumnezeu. Ulterior acestei experienţe, personale şi

---

[1] Pr. Ştefan BUCHIU, *Dogmă şi teologie*, Ed. Sigma, Bucureşti, 2006, pp. 67-68.

[2] M.-A. Costa DE BEAUREGARD, Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Mică dogmatică vorbită. Dialoguri la Cernica*, trad. M.C. Oros, Ed. Deisis, Sibiu, 1995, p. 36.

eclesiale deopotrivă, teologul încearcă să cuprindă în noțiuni și concepte această simțire a prezenței și lucrării lui Dumnezeu.

În procesul cunoașterii lui Dumnezeu, inițiativa o are El, prin revelarea de Sine, ținta ultimă fiind unirea Lui cu oamenii sau îndumnezeirea acestora. Între aceste două limite se desfășoară efortul teologului, în special, și al credincioșilor, în general, de a-L cunoaște prin credință, rațiune și iubire pe Dumnezeu[3].

Din punct de vedere gnoseologic, diferența dintre rațiune și credință, cele două elemente esențiale ale cunoașterii dogmatice, constă în faptul că rațiunea discerne, în mod discursiv, doar unele aspecte ale realității, fără a putea surprinde întreaga complexitate de realități create și necreate. Așa se explică de ce, în general, sistemele filosofice sunt unilaterale și se opun între ele. Dar cunoașterea dogmatică nu este nici irațională, deoarece Revelația își are originea în Rațiunea absolută a lui Dumnezeu, în Logosul divin, Care cuprinde întreaga creație, în toată complexitatea ei.

Rolul cunoașterii dogmatice este acela de a permite ca, pornind de la propria rațiune, să pătrunzi în lumea rațiunii absolute, a adevărului absolut, a luminii și iubirii dumnezeiești, care se cer contemplate. Această pătrundere implică un proces de desăvârșire a posibilităților cunoașterii umane, care are drept consecință o dilatare sau o potențare a rațiunii umane, făcându-o accesibilă adevărurilor divine. Vorbim astfel de un *dinamism* al cunoașterii teologice, care se întemeiază, pe de o parte, pe harul divin, care este interior ființei umane de la Botez, iar pe de altă parte, pe chipul lui Dumnezeu din om, care tinde spre asemănarea infinită cu El, inclusiv în planul cunoașterii.

Cunoașterea dogmatică nu trebuie să se transforme niciodată într-o cunoaștere pur speculativă și abstractă, ci trebuie să păstreze *o dimensiune duhovnicească și morală*, care implică transfigurarea naturii umane. Pe lângă rațiune și credință, ea se întemeiază pe experiența apofatică a realităților dumnezeiești, pe care o fac cei ce s-au despătimit și au o viață duhovnicească intensă și constantă. De aceea, progresul în cunoașterea dogmatică este proporțional cu angajarea pe calea virtuților, după cum

[3] Pr. Șt. Buchiu, *Dogmă și teologie*, pp. 122-123.

afirmă Sf. Maxim Mărturisitorul: „ca nu cumva neglijându-le puţin câte puţin, să ne facem credinţa noastră oarbă şi fără ochi, lipsită de iluminările Duhului, care ni se împărtăşesc prin mijlocirea virtuţilor"[4].

În ceea ce priveşte *caracterul experimental* al cunoaşterii lui Dumnezeu, trebuie precizat că Revelaţia divină premerge oricărei experienţe interioare. În acelaşi timp însă considerăm că învăţătura de credinţă a Bisericii implică în mod necesar şi o trăire interioară, o experienţă personal-comunitară. Teologia ortodoxă afirmă constant că nu trebuie să existe o separaţie între raţiune şi iubire. Raţiunea umană separată de iubire determină o cunoaştere formală, care face abstracţie de conţinutul viu şi duhovnicesc al adevărului revelat. La rândul ei, iubirea umană, atunci când se separă de lumina raţiunii, nu mai poate cunoaşte căile pe care iubirea divină coboară la oameni, spre a-i sfinţi şi îndumnezei. Doar atunci când raţiunea şi iubirea se unesc, având ca liant credinţa adevărată şi vie, cunoaşterea lui Dumnezeu îşi descoperă adevărata ei valoare şi semnificaţie, atât din punct de vedere intelectual, cât şi spiritual şi moral. Dumnezeu nu ne descoperă adevăruri despre Sine pentru a ne satisface curiozitatea, ci ca să ne desăvârşim prin *cunoaştere* şi *făptuire* şi să câştigăm sfinţenia, în lipsa căreia nu putem accede în viaţa eternă a Împărăţiei lui Dumnezeu.

Mediul cel mai propice de iniţiere şi aprofundare a cunoaşterii lui Dumnezeu este Biserica, deoarece ea este păstrătoarea cu fidelitate şi cea care fructifică, pentru fiecare generaţie de credincioşi, conţinutul autentic al Revelaţiei divine. În acelaşi timp, în calitate de „Trup tainic al Domnului" şi de „Templu al Duhului Sfânt", Biserica este locul prezenţei tainice, dar eficiente, a Mântuitorului Iisus Hristos şi a Duhului Sfânt, Care atrag cu Ei la dialogul cunoaşterii şi al sfinţirii, pe toţi membrii Bisericii, împărtăşindu-le harul îndumnezeitor. Rămânând permanent fundamentată pe Revelaţia divină, cunoaşterea autentică a lui Dumnezeu va fi, în mod necesar, centrată pe Persoana Fiului lui Dumnezeu Întrupat şi pe Persoana Duhului Sfânt, Cele două Subiecte divine Care

[4] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia*, vol. III, trad. Pr. D. Stăniloae, Sibiu, 1948, p. 246.

configurează tainic omul cel nou, înduhovnicit, pe care îl fac părtaș, cu anticipație, cunoașterii și comuniunii Preasfintei Treimi.

Cunoașterea lui Dumnezeu deține, așadar, alături de *dimensiunea hristică* și de cea *pnevmatică*, și o *dimensiune eclesială*. Biserica, în plenitudinea ei, este subiectul cunoașterii lui Dumnezeu și doar ea a primit, păstrează și comunică fără greșeală adevărul despre Dumnezeu și despre planul Său de mântuire a lumii. În același timp, experierea conținutului dogmelor nu poate avea loc decât în interiorul Bisericii, având ca temei dimensiunea sa sacramentală, în care, prin Duhul Sfânt, Hristos este prezent și lucrător al operei Sale de mântuire și îndumnezeire. Chiar condiția fundamentală a cunoașterii dogmatice, și anume *unirea dintre adevăr și iubire*, nu se poate realiza decât în Biserică, acolo unde atât adevărul, cât și iubirea Preasfintei Treimi pot fi cunoscute și trăite de credincioși. În Biserică, adevărul de credință este experiat nu în sens intelectualist, ca abstracție filosofică, ci în mod existențial, ca Persoană, Persoana lui Hristos, Cel Care a revelat Treimea, pentru ca să extindă viața Ei perihoretică la nivelul Bisericii.

Adevărul revelat, care izvorăște din comuniunea supremă a Sfintei Treimi, n-a fost încredințat unei singure persoane, ci unei comunități de persoane, adică Bisericii, și tocmai de aceea aici se poate face, în mod cert, experiența trăirii acestui adevăr, după modelul și din puterea Preasfintei Treimi. Numai comuniunea perihoretică a Bisericii, edificată sacramental de Duhul Sfânt, Duhul lui Hristos, poate păstra în mod infailibil adevărul suprem despre Dumnezeu. Ca răspuns la acțiunea de asistență a Duhului Sfânt față de Biserică, Sfinții Apostoli și, apoi, Sfinții Părinți au mărturisit colaborarea lor cu Duhul Sfânt în lucrarea de dogmatizare: „Părutu-s-a nouă și Duhului Sfânt" (*Faptele Apostolilor* 15, 28). De altfel, textul de mai sus trebuie înțeles și exprimat în sensul dogmei, de hotărâre sinodală: „Am hotărât noi și Duhul Sfânt"[5].

Cunoașterea lui Dumnezeu are, în teologia ortodoxă, un *caracter existențial*, diametral opus caracterului speculativ, propriu filosofiei clasice si moderne. Acest caracter existențial este conferit de experiența

[5] Pr. Șt. Buchiu, *Dogmă și teologie*, pp. 69-72.

divino-umanității lui Iisus Hristos, pe care credinciosul o poate realiza în Biserică, prin Sfânta Liturghie, prin Sfânta Taine și prin întregul cult ortodox și care este confirmată de spiritualitatea ortodoxă, întemeiată pe învățătura de credință și pe slujbele bisericești. Această experiere directă, prin puterea Duhului Sfânt, a divino-umanității Mântuitorului Hristos au făcut-o, în Biserică, din epoca apostolică și până astăzi, sfinții, care au străbătut prin nevoință ascetică etapele despătimirii, iluminării tainice și desăvârșirii prin sfințenie. Iar sfințenia vieții lor, atestată de sfintele moaște, de sfintele icoane și de cinstirea adresată lor de *pleroma* Bisericii, dovedește faptul că ei și-au împropriat cunoașterea lui Dumnezeu și a planului voii Lui, cu privire la oameni și la întreaga creație, iar această cunoaștere, unită cu iubirea și ascultarea de Dumnezeu și cu iubirea și slujirea aproapelui, i-a transformat în fii ai Împărăției Cerurilor.

Cunoașterea lui Dumnezeu, prin experiența duhovnicească, ce are ca putere interioară harul Duhului Sfânt împărtășit în Biserică celor credincioși, este definită în teologie drept *cunoaștere apofatică*, negrăită sau de necuprins în cuvinte. Ea nu înseamnă o renunțare la cunoașterea rațională, care are la bază raționalitatea creației, sădită de Logosul divin Creator în fiecare lucru și în întreg cosmosul, ci presupune o asumare și o depășire a acesteia, oferind o cunoaștere superioară, o simțire tainică a prezenței personale a lui Dumnezeu, prin harul Său, ce are drept urmare întărirea credinței și a iubirii față de Dumnezeu și de aproapele. Din punct de vedere cognitiv „prin apofatism se evită reducerea lui Dumnezeu la mintea naturală a omului și se caută să se adapteze mintea omului la realitățile vieții și comuniunii dumnezeiești ale Sfintei Treimi”[6].

Ca o concluzie a acestor considerații generale, putem afirma că, pentru teologia ortodoxă, cunoașterea lui Dumnezeu nu reprezintă o cunoaștere de la distanță, ci „o cunoaștere prin participare, care este de diferite grade, urcate prin purificare”[7], așa cum afirmă Părintele Stăni-

[6] Pr. Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005, p. 91.

[7] Pr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978, p. 133.

loae, în *Dogmatica* sa. Această participare, asigurată de harul mântuitor și sfințitor al Duhului Sfânt, transformă cunoașterea lui Dumnezeu în unire cu El, care are ca început unirea cu Hristos și primirea Duhului Sfânt, prin Sfintele Taine ale Bisericii, iar ca desăvârșire, unirea cu întreaga Sfântă Treime.

3.2. Moduri ale cunoașterii lui Dumnezeu

Cunoașterea lui Dumnezeu, deși este unică și unitară în sine, se face pe mai multe căi sau în mai multe moduri, acestea nefiind opuse între ele, ci complementare. Din perspectiva Revelației divine Dogmatica Ortodoxă admite o dublă cunoaștere a lui Dumnezeu: prin Revelația divină naturală (cunoașterea naturală) și prin Revelația divină supranaturală (cunoașterea supranaturală). Din perspectiva persoanei umane și a colaborării ei cu harul divin există alte trei modalități de cunoaștere a lui Dumnezeu: a) cunoașterea rațională - afirmativă și negativă; b) Cunoașterea apofatică - experimentală, prin puterea Duhului Sfânt; c) Cunoașterea existențială - din împrejurările concrete ale vieții.

În opinia unor teologi, există și alte moduri de cunoaștere a lui Dumnezeu, ca de exemplu: calea mistică și calea inimii[8]. Acestea însă nu se deosebesc esențial de cele amintite mai sus, putând fi unite cu ele.

3.2.1. *Cunoașterea lui Dumnezeu prin Revelația naturală*

Acest mod de cunoaștere a lui Dumnezeu are un caracter general și ascendent: general deoarece este comun tuturor religiilor, iar ascendent pentru că ia ca punct de plecare creația lui Dumnezeu, caracterizată de raționalitate, pe baza căreia subiectul uman se ridică spre Dumnezeu, Rațiunea supremă, din Care izvorăsc toate rațiunile sau sensurile creației și ale existenței umane. Din observarea conținutului Revelației divine naturale, care, în opinia Părintelui Stăniloae, constă în „cosmos și

[8] Pr. George REMETE, *Dogmatica Ortodoxă*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2000, p. 121.

în omul dotat cu rațiune, cu conștiință și libertate"[9], ne putem ridica la existența și deci la cunoașterea lui Dumnezeu, descoperindu-L în calitatea Sa de Creator și Proniator al lumii.

Sfânta Scriptură confirmă posibilitatea unei cunoașteri a lui Dumnezeu prin intermediul Revelației naturale: „Cerurile spun slava lui Dumnezeu și facerea mâinilor Lui o vestește tăria" (*Psalmul* 18, 1); „Cele nevăzute ale lui Dumnezeu se văd de la facerea lumii, înțelegându-se din făpturi, adică veșnica Lui putere și a Lui dumnezeire, așa ca ei să fie fără cuvânt de apărare" (*Romani* 1, 19-20). „Tăria", despre care face mențiune psalmistul, nu este altceva decât ordinea rațională a creației, prin care Logosul divin, Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu, ține în existență și conduce toate cele create[10].

Pentru a-L descoperi și a-L cunoaște pe Dumnezeu prin creația Sa, omul trebuie să-și folosească puterile sale de cunoaștere, așezate în el de Dumnezeu: conștiința morală, intuiția, rațiunea – înțeleasă ca dreaptă judecată și mintea luminată de credință. Pe lângă dovezile biblice de mai sus, menționăm și câteva mărturii patristice în favoarea posibilității unei cunoașteri naturale a lui Dumnezeu. Sf. Ioan Damaschin afirmă în acest sens: „Cunoştința existenței lui Dumnezeu este sădită în chip natural în noi"[11]. Sf. Grigorie Teologul, utilizând o analogie simplă, susține, la rândul său, posibilitatea unei cunoașteri a lui Dumnezeu cu ajutorul rațiunii:

> „Căci văzând cândva o chitară împodobită cu cea mai mare frumusețe și auzind armonia ei, nu va putea să nu știe de făcătorul ei și cântărețul ei, trecând la el cu înțelegerea, chiar dacă nu-l cunoaște prin vedere? Așa ne este vădit și nouă Cel ce a făcut și mișcă și susține cele făcute, chiar dacă nu este cuprins cu înțelegerea"[12].

---

[9] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 10.

[10] Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 89.

[11] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Scripta, Bucureşti, 1993, p. 17.

[12] Sf. Grigorie Teologul, *Cele cinci cuvântări teologice*, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1993, p. 25.

În efortul de cunoaștere a lui Dumnezeu, pe cale naturală sau prin intermediul naturii, omul se sprijină și pe înclinația sa firească spre Dumnezeu, care este înscrisă în „chipul lui Dumnezeu" din el, ce constituie centrul persoanei umane. Această înclinație poate fi însă alterată de păcat, situație în care omul poate confunda pe Creator cu făptura sau creația Sa, așa cum atestă istoria religiilor lumii.

Trebuie menționat, în acest context, faptul că această modalitate de cunoaștere a lui Dumnezeu nu este simplu „naturală", fiindcă ea include, chiar și într-o măsură mai redusă, credința ca dar al lui Dumnezeu și puterea omului de a tinde spre El, de a-L căuta. De altfel, pentru teologia ortodoxă, omul nu devine, nici chiar în starea de păcat, pe de-a întregul „natural", în sensul unei separații totale de Dumnezeu, deoarece firea omenească are, din momentul creării sale, o componentă harică, ce nu poate fi anulată, așa cum nici raționalitatea omului și a cosmosului nu poate fi suprimată[13].

Cu toate acestea, din cauza urmărilor păcatului adamic, în special a alterării chipului divin din om, cunoașterea naturală a lui Dumnezeu a devenit neclară, nesigură; aceasta cu atât mai mult cu cât, inițial, în starea paradisiacă, primii oameni aveau acces concomitent la Revelația divina naturală și la cea supranaturală, cea din urmă prezentându-L pe Dumnezeu în chip personal, Persoana supremă sau mai exact, Treime de Persoane supreme. Prin urmare, cunoașterea naturală sau prin natură (creație), a lui Dumnezeu, are un caracter limitat și foarte general, care provine din faptul că Dumnezeu rămâne ascuns în creația Sa și în legile pe care El le-a imprimat acesteia, fără să ni Se adreseze direct, deci fără ca omul să poată accede la o cunoaștere interpersonală. Tocmai de aceea, Sf. Maxim Mărturisitorul susține necesitatea depășirii cunoașterii naturale prin cunoașterea supranaturală, care îi este superioară, tot așa cum Revelația divină supranaturală sau personală este superioară și o completează, desăvârșind-o pe cea naturală: „Căci cine, privind frumusețea și măreția făpturilor lui Dumnezeu, nu-L va cunoaște îndată pe El ca pricinuitor al facerii, ca început și

[13] Pr. Șt. BUCHIU, *Dogmă și teologie*, p. 124.

cauză a lucrurilor și ca făcător? De aceea numai spre El va urca cu mintea, lăsând acestea jos"[14]. Cu alte cuvinte cel ce L-a cunoscut, prin intermediul celor create, pe Dumnezeu ca Făcător al lor, însetează să-L cunoască și în mod direct, personal; pentru aceasta însă el trebuie să părăsească sau să depășească, mai întâi, sensurile sau rațiunile lucrurilor create, spre a-L sesiza pe Dumnezeu ca Persoană, cu ajutorul Revelației supranaturale.

Așa după cum vom observa în continuare, cunoașterea supranaturală a lui Dumnezeu nu este opusă celei naturale, nici separată de aceasta, ci ea vine în prelungirea celei naturale, aducând o lumină superioară față de cea dintâi și evidențiind valoarea și sensul acesteia, după cum, în mod analog,

> „Revelația naturală este cunoscută și înțeleasă deplin în lumina Revelației supranaturale. [...] Revelația supranaturală restabilește numai direcția și dă un ajutor mai hotărât mișcării întreținute în lume, de Dumnezeu, prin Revelația naturală. De altfel, la început, în starea deplin normală a lumii, Revelația naturală nu era despărțită de o Revelație supranaturală"[15].

Iar dacă Revelația naturală nu trebuie despărțită de cea supranaturală, pentru a oferi o viziune unitară a Descoperirii de Sine a lui Dumnezeu, atunci nici cunoașterea prin creație sau naturală, a lui Dumnezeu, nu trebuie separată de cea supranaturală, ci ele formează o unitate bipolară, conform tradiției spiritualității ortodoxe, după care „Dumnezeu poate fi cunoscut din făpturi și din Scripturi", adică prin intermediul raționalității creației și pe temeiul Revelației divine supranaturale, cuprinsă în Sfânta Scriptură și în Sfânta Tradiție.

---

[14] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 80, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1983, p. 170.

[15] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 9.

3.2.2. *Cunoașterea lui Dumnezeu prin Revelația supranaturală*

Al doilea mod de a-L cunoaște pe Dumnezeu, și anume prin Revelația supranaturală, este superior celui dintâi, deține un caracter personal evident și constituie specificul religiei creștine, chiar dacă și celelalte religii monoteiste au un acces parțial la Revelația supranaturală. Despre această modalitate de cunoaștere se poate afirma că are un caracter descendent, întrucât inițiativa Îi aparține lui Dumnezeu, Care binevoiește să Se descopere omului, căruia Revelația naturală îi devenise insuficientă și neclară.

Spre deosebire de cunoașterea naturală, prin care omul discerne din creație o parte din atributele lui Dumnezeu, reflectate de aceasta, în cunoașterea supranaturală, omul credincios se întâlnește, prin „harul și adevărul (care) prin Iisus Hristos au venit" (*Ioan* 1, 17), cu Dumnezeu ca Persoană supremă. Așadar, în centrul cunoașterii supranaturale, se află inițiativa Fiului și Cuvântului lui Dumnezeu de a descoperi oamenilor, prin Întruparea Sa, pe Dumnezeu-Tatăl și întreaga Sfântă Treime: „Pe Dumnezeu nimeni niciodată nu L-a văzut; Fiul Cel Unul-Născut, Care este în sânul Tatălui, El L-a făcut cunoscut" (*Ioan* 1, 18).

Modalitatea prin care omul cunoaște, în mod supranatural sau suprarațional, pe Dumnezeu, este aceeași prin care el primește Revelația divină supranaturală și anume *credința*. Dacă aceasta este prezentă, într-o măsură mai redusă, în cunoașterea naturală, acum ea este amplificată, întărită și maturizată prin prezența și lucrarea harului divin într-un mod superior, care întărește puterile spirituale ale omului. Primită prin auzirea Cuvântului lui Dumnezeu sau prin propovăduirea Bisericii, credința este întărită prin harul primit la Botez, ea luminând mintea și făcând-o capabilă să cunoască pe Dumnezeu ca Persoană.

În timp ce cunoașterea naturală este antropocentrică, omul pornind de la cunoașterea de sine, cea supranaturală este teocentrică, deoarece Dumnezeu este Cel Care dăruiește cunoașterea Sa prin har celor credincioși. Chiar dacă ea implică și efortul omului, lucrarea lui Dumnezeu, prin Duhul Sfânt, este mult superioară celei din cunoașterea naturală. Aceasta și pentru că omul însuși se deschide mai

mult prezenţei şi lucrării lui Dumnezeu decât în cazul cunoaşterii naturale[16]. Iar pe măsura deschiderii sale voluntare, spre dialogul mântuitor cu Dumnezeu, creşte proporţional simţirea conştientă a apropierii lui Dumnezeu de el, precum şi consolidarea lui în această relaţie personală cu El. Părintele Stăniloae explică astfel modul de adâncire a credinţei şi a cunoaşterii lui Dumnezeu, atunci când omul face pasul de la cunoaşterea raţională, fundamentată pe Revelaţia naturală, la cunoaşterea prin puterea credinţei şi a harului:

> „De aceea a fost necesar ca Dumnezeu să recurgă la Revelaţia supranaturală, nu numai ca vorbire, în care Persoana Lui să apară mai clar, ci şi ca un şir de acte supranaturale prin care, pe de o parte, să pună în evidenţă existenţa Sa şi a lucrării Sale, iar pe de alta, să sensibilizeze perceperea subiectivă umană pentru sesizarea Lui ca Persoană şi a sensului vieţii omeneşti, făcând astfel mai uşoară decizia omului de a-L accepta prin credinţă. Prin aceasta, Revelaţia supranaturală a dat claritate şi siguranţă credinţei naturale, dar a şi lărgit cunoaşterea lui Dumnezeu şi a sensului etern al existenţei noastre şi a lumii"[17].

Cunoaşterea supranaturală a lui Dumnezeu are temeiuri biblice, care sunt comune şi acţiunii de auto-revelare a lui Dumnezeu. Sf. Apostol Pavel confirmă ambele lucruri prin cuvintele: „După ce Dumnezeu odinioară, în multe rânduri şi în multe chipuri, a grăit prin proroci, în vremurile din urmă ne-a grăit prin Fiul" (*Evrei* 1, 1). Tot el atrage atenţia asupra faptului că, în procesul cunoaşterii supranaturale, Dumnezeu este permanent activ spre a-l atrage pe om în dialogul cu Sine: „Acum însă, după ce aţi cunoscut pe Dumnezeu sau mai degrabă aţi fost cunoscuţi de Dumnezeu, cum vă întoarceţi iarăşi la înţelesurile cele slabe şi sărace, cărora iarăşi voiţi să le slujiţi ca înainte?" (*Galateni 4, 9*).

Cunoaşterea supranaturală implică în sine, pe lângă raţiune, credinţă şi har, *iubirea omului* pentru Dumnezeu, tocmai pentru că acest mod

---

[16] Pr. Şt. Buchiu, *Dogmă şi teologie*, p. 125.

[17] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 29.

de cunoaștere conduce la comuniune interpersonală, la unire cu Cel cunoscut. Aceasta o demonstrează Sf. Apostol Pavel atunci când afirmă: „Dacă i se pare cuiva că, cunoaște ceva, încă n-a cunoscut cum trebuie, dar dacă iubește pe Dumnezeu, este cunoscut de Dumnezeu" (*1 Corinteni* 8, 2-3). La rândul său, Sf. Apostol și Evanghelist Ioan afirmă și mai evident acest lucru:

> „Dragostea este de la Dumnezeu și oricine iubește este cunoscut de Dumnezeu și cunoaște pe Dumnezeu. Cel ce nu iubește n-a cunoscut pe Dumnezeu, căci Dumnezeu este iubire și aceasta este dragostea: nu fiindcă noi am iubit pe Dumnezeu, ci fiindcă El ne-a iubit și a trimis pe Fiul Său și noi am cunoscut și am crezut iubirea lui Dumnezeu către noi" (*1 Ioan* 4, 17-19).

Important de reținut, din această mărturie a Sfântului Ioan, Apostolul și Teologul iubirii dumnezeiești, este faptul că ceea ce cunoaștem mai întâi din Dumnezeu este *iubirea Lui*, în care trebuie să credem cu tărie pentru ca, prin împărtășirea continuă de ea, să cultivăm relația și dialogul nostru cu El.

Unirea dintre lucrarea lui Dumnezeu (harul) și lucrarea omului (rațiunea, credința și iubirea) transformă cunoașterea lui Dumnezeu în trăirea vieții de comuniune a lui Dumnezeu, care începe aici și se va desăvârși în eonul viitor: „Aceasta este viața veșnică, ca să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat, și pe Iisus Hristos, pe Care L-ai trimis" (*Ioan* 17, 3).

Cunoașterea supranaturală a lui Dumnezeu are un *caracter paradoxal*, care provine din unirea celor create cu cele necreate, dumnezeiești și veșnice: cu cât te apropii, prin cunoaștere și iubire, de Dumnezeu, cu atât descifrezi sensul duhovnicesc al vieții și al existenței umane, iar cu cât te apropii de semeni, prin iubire și faptă milostivă, cu atât simți, mai intens, prezența lui Dumnezeu în viața și lucrarea ta. Paradoxul acestui mod de cunoaștere suprafiresc rezultă și din unirea caracterului descendent al cunoașterii supranaturale, inițiativa și coborârea la oameni, spre a fi cunoscut și iubit, aparținând lui Dumnezeu, cu un caracter

ascendent, care se datorează, pe de o parte, harului divin lucrător în om de la Botez, iar, pe de altă parte, deschiderii persoanei umane, prin credință iubitoare, spre Dumnezeu și consolidării în bine, prin împlinirea poruncilor Lui.

Mărturiile patristice, pe care teologia ortodoxă le consemnează în sprijinul caracterului personalist-experențial al cunoașterii supranaturale, sunt elocvente. Pentru Cuviosul Nichita Stithatul, cunoașterea lui Dumnezeu „înseamnă că cel întărit în aceasta, prin smerenie și rugăciune, a fost cunoscut de Dumnezeu și s-a îmbogățit de la Dumnezeu prin cunoașterea Tainelor Lui mai presus de fire"[18]. Părintele Stăniloae explică astfel această mărturie: „Cunoştinţa omului duhovnicesc este o reflectare a cunoştinţei lui Dumnezeu în el; căci orice cunoştinţă este prin participarea la ceea ce este cunoscut"[19]. Cu alte cuvinte, Dumnezeu face părtaș cunoașterii Sale infinite, încă din această viață, pe cel angajat cu toată ființa lui pe drumul desăvârșirii, prin cunoașterea, iubirea și ascultarea de Dumnezeu.

Raportul dintre cunoașterea naturală și cea supranaturală este prezentat de un alt Părinte filocalic, Sf. Isaac Sirul, ca două etape succesive, pe care dacă le străbate omul credincios poate ajunge la contemplarea lui Dumnezeu:

> „Există o cunoaștere care premerge credinței și o cunoaștere care se naște din credință. Cea care premerge credinței este o cunoaștere naturală, iar cea care se naște din credință este o cunoaștere duhovnicească. [...] Prin cunoașterea naturală noi suntem în stare să aflăm calea spre Dumnezeu și ea premerge credinței pentru că ea dă mărturie că se cuvine omului să creadă în Cel ce a adus toate la ființă, să creadă în cuvintele și în poruncile Lui și să le împlinească. [...] Iar din credință se naște frica de Dumnezeu; și

[18] Cuv. Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete*, în *Filocalia*, vol. VI, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1977, pp. 344-345.

[19] Cuv. Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete*, n. 558.

când urmează ei prin fapte și se urcă, puțin câte puțin, prin lucrarea poruncilor, se ivește cunoașterea duhovnicească, care este o simțire a adevărurilor ascunse. [...] Ea naște credința din vederea adevărată, iar vederea este mai sigură decât auzirea"[20].

După cum se va putea observa, în continuare, cunoașterea naturală coincide cu modul de cunoaștere rațional, iar cunoașterea supranaturală se exprimă prin modul apofatic sau tainic al cunoașterii lui Dumnezeu. Perspectiva aceasta este împărtășită și de Sf. Maxim Mărturisitorul în textul următor:

„Căci Scriptura știe de o îndoită cunoaștere a celor dumnezeiești: una este relativă și constă numai din raționamente și înțelesuri, neavând simțirea experiată prin trăire a Celui cunoscut. Prin ea ne călăuzim în viața aceasta. Cealaltă este în sens propriu adevărată și constă numai în experiența trăită, fiind în afară de raționament și înțelesuri și procurând toată simțirea Celui cunoscut prin participarea la El, după har. Prin aceasta vom primi, în viața viitoare, îndumnezeirea mai presus de fire, ce se va lucra fără încetare"[21].

3.2.3. *Cunoașterea rațională a lui Dumnezeu*

Cunoașterea lui Dumnezeu, fie că are la bază Revelația naturală, fie pe cea supranaturală, poate fi exprimată, așa cum s-a putut observa din citatul anterior, din opera Sf. Maxim Mărturisitorul, prin noțiuni sau concepte raționale. Această cunoaștere rațională mai este numită și afirmativă sau catafatică, întrucât „ea indică ceea ce este Dumnezeu în raport cu realitățile create, văzute, atribuindu-se lui Dumnezeu însușirile creației Sale. Pe această cale identificăm, în creație, efectele

[20] Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, în *Filocalia*, vol. X, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, pp. 92-94.
[21] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, p. 329.

lucrării creatoare, a celei proniatoare și a celei judecătoare (conducătoare) a lui Dumnezeu"[22].

Calea afirmativă sau pozitivă a cunoașterii lui Dumnezeu este insuficientă și, de aceea, ea trebuie completată prin calea negativă, care aparține tot cunoașterii raționale. Atunci când ne exprimăm negativ despre Dumnezeu, facem aceasta în scopul negării oricărei imperfecțiuni sau limitări a Lui, specifice lumii create. Această cunoaștere prin negație a fost numită, în teologia clasică ortodoxă, *apofatică* sau *negativă*.

Părintele Stăniloae distinge însă între cunoașterea intelectuală negativă, care este rațională și cunoașterea apofatică propriu-zisă, care este o cunoaștere experimentală, duhovnicească, de altă calitate, cuprindere și intensitate decât cea dintâi:

> „Prin cunoașterea catafatică Îl sesizăm pe Dumnezeu numai în calitatea Sa de cauză creatoare și susținătoare a lumii, pe când prin cunoașterea apofatică facem un fel de experiență directă a prezenței Lui tainice, care depășește simpla cunoaștere în calitate de cauză. Se numește apofatică, pentru că prezența tainică a lui Dumnezeu, experiată prin ea, depășește capacitatea de definire prin cuvinte. Dar această cunoaștere este mai adecvată lui Dumnezeu, decât cunoașterea catafatică"[23].

În cunoașterea rațională, atât cea afirmativă, cât și cea negativă, omul are deja cunoștință că realitatea infinită a lui Dumnezeu nu poate fi cuprinsă în concepte intelectuale. De aceea, încă de pe această treaptă este prezentă, într-un grad redus, cunoașterea apofatică sau cunoașterea prin experiență duhovnicească. Sesizând sensul sau rațiunea lucrurilor și a lumii, printr-o cugetare discursivă și afirmativă, omul credincios sesizează concomitent și o anumită *prezență dinamică* a lui Dumnezeu prin aceste sensuri sau rațiuni, însă o prezență suprarațională, care trimite la realitatea tainică a existenței lui Dumnezeu. O componentă spirituală

[22] Pr. Ioan BRIA, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, p. 123.

[23] Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 113.

trebuie deci să fie prezentă încă de pe treapta cunoașterii raționale, afirmative sau negative, aceasta nefiind proprie doar celei apofatice[24].

În timp ce calea rațională este o cunoaștere „prin reflectare intelectuală, analitică și discursivă, calea apofatică este o cunoaștere experimentală, subiectul cunoscător stând în «fața» lui Dumnezeu și având evidența prezenței Sale"[25].

3.2.4. *Cunoașterea apofatică sau prin experiență duhovnicească a lui Dumnezeu*

Teologia occidentală a înțeles cunoașterea apofatică (*via negativa*) drept o cunoaștere intelectuală negativă, ce nu depășește sfera raționalului:

> „În tradiția patristică răsăriteană, consideră Părintele Stăniloae, teologia apofatică este o experiență directă. este drept că și ea trebuie să recurgă în exprimare la teologia negativă intelectuală. Dar în ea însăși este deosebită de aceea"[26].

În teologia dogmatică ortodoxă, în care nu se operează o separație între Revelația naturală și cea supranaturală, ci sunt privite ca având o relație interioară, fiind complementare, nu se face o separație tranșantă nici între cunoașterea rațională a lui Dumnezeu și cea duhovnicească, experimentală. Cele două moduri sunt complementare, se presupun reciproc și sunt la fel de necesare teologiei.

> „Cel care are o cunoaștere rațională a lui Dumnezeu și-o completează deseori cu cea apofatică, iar cel care are o mai accentuată experiență apofatică recurge în exprimarea ei la termenii celei raționale. De aceea Părinții răsăriteni trec adeseori, în vorbirea despre Dumnezeu, de la una la alta"[27].

---

[24] Pr. Șt. Buchiu, *Dogmă și teologie*, pp. 127-128.
[25] Pr. I. Bria, *Dicționar de Teologie*, p. 123.
[26] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 82.
[27] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 82.

Prin urmare,

> „afirmaţiile cunoaşterii catafatice (raţionale) a lui Dumnezeu trebuie aprofundate prin cunoaşterea apofatică, în lumina lui Hristos ca Mântuitor. Atunci când Sf. Apostol Pavel spune că: «cele ce ochiul n-a văzut, urechea n-a auzit şi la inima omului nu s-a suit, acelea le-a descoperit Dumnezeu celor ce-L iubesc pe El» (*1 Corinteni* 2, 9), el exprimă prin termenii cunoaşterii catafatice, atât cât este cu putinţă, experienţa apofatică a întâlnirii personale cu Dumnezeu. [...] Astfel, cunoaşterea catafatică şi cunoaşterea apofatică nu se opun una alteia, ci se completează reciproc în lumina Revelaţiei supranaturale şi a Persoanei divino-umană a lui Hristos, Care Se află în centrul ei ca Logos Creator şi Mântuitor. [...] Ca Persoană, Logosul divin este supraraţional, dincolo de orice cunoaştere, dar ca Raţiune absolută poate fi cunoscut din raţiunile lucrurilor văzute şi nevăzute"[28].

Cunoaşterea paradoxală sau antinomică, pe care o utilizează teologia apofatică, provine din faptul că ea se străduieşte să exprime inexprimabilul tainelor dumnezeieşti, în general, şi al tainei unirii lui Dumnezeu cu omul în Persoana Fiului lui Dumnezeu înomenit, în special. În alţi termeni,

> „la baza acestui caracter paradoxal, al cunoaşterii lui Dumnezeu, se află noţiunea de *persoană*, care reflectă în ea taina naturii divine incomunicabile, dar care deschide fiinţa divină spre comunicare prin energiile Sale necreate. Comunicabilitatea lui Dumnezeu, prin energiile necreate, constituie baza teologiei catafatice (raţionale - *n.n.*), în timp ce, incomunicabilitatea lui Dumnezeu după fiinţa Sa, formează obiectul teologiei apofatice"[29].

Plecând de la afirmaţia Sfintei Scripturi: „Pe Dumnezeu nu L-a văzut nimeni vreodată" (*Ioan* 1, 18), Teologia Ortodoxă consideră că apofatismul reprezintă calea cea mai potrivită în abordarea transcendenţei lui

[28] Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, pp. 92-93.
[29] Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, pp. 90.

Dumnezeu Cel viu și personal. Din punct de vedere uman, apofaza presupune un continuu progres în cunoaștere, ea fiind nedespărțită de epectază, de urcușul spiritual fără sfârșit, așa cum susține Sf. Grigorie de Nyssa[30]. Cunoașterea lui Dumnezeu de pe o anumită treaptă nu trebuie idolatrizată, ci depășită pentru a atinge o alta. De aceea, Părintele Stăniloae, spre deosebire de alți teologi ortodocși, admite mai multe grade ale cunoașterii apofatice: apofatismul cunoașterii raționale, pozitive și negative; apofatismul de la capătul rugăciunii curate; apofatismul luminii dumnezeiești. Cu privire la această ultimă treaptă, el face distincția între apofatismul a ceea ce se experimentează, dar nu se poate exprima și defini și apofatismul a ceea ce nu se poate nici măcar experimenta sau trăi[31]. De reținut că, în acest punct al cunoașterii apofatice, Dogmatica Ortodoxă se intersectează cu spiritualitatea sau mistica ortodoxă, fapt ce denotă că, în viziunea ortodoxă, teologia nu se poate despărți de spiritualitate și, desigur, nici invers; orice adevăr de credință sau învățătură bisericească se cer trăite, împropriate prin experiență duhovnicească, după cum orice experiență duhovnicească, personală sau eclesială, trebuie fundamentată pe adevărul de credință bisericesc, revelat.

> „Creștinismul nu este o școală filosofică care speculează cu noțiuni abstracte, ci, înainte de toate, este experiența comuniunii omului cu Dumnezeul Cel viu. Prin apofatism se evită reducerea lui Dumnezeu la mintea naturală a omului și se caută să se adapteze mintea omului la realitățile vieții și comuniunii dumnezeiești ale Sfintei Treimi”[32].

La Sf. Grigorie Palama, cunoașterea lui Dumnezeu are trei etape:

a) cunoașterea catafatică, rațională, a lui Dumnezeu, prin contemplarea rațiunilor dumnezeiești în toate lucrurile și prin care încercăm să numim lucrurile în relația lor cu Dumnezeu, lăudându-L și invocându-L în cuvintele și rugăciunile liturgice;

---

[30] Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre viața lui Moise*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 29, trad. Pr. D. Stăniloae, Pr. I. Buga, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, pp. 91, 119, 186, 224, 240.

[31] Pr. Șt. Buchiu, *Dogmă și teologie*, pp. 129-130.

[32] Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 91.

b) cunoașterea apofatică, prin depășirea a tot ce poate fi exprimat despre El, prin negrăire sau tăcere;

c) vederea lui Dumnezeu în întunericul mai presus de lumină, pe care o pregustăm în lumea aceasta și o desăvârșim în veșnicie, atunci când vom vedea pe Dumnezeu „față către față" (*1 Corinteni* 13, 12).

Cu privire la cunoașterea apofatică, Părintele Stăniloae subliniază necesitatea absolută a *ascezei*, a purificării de patimi, pentru ca omul să poată sesiza pe Dumnezeu într-o relație nemijlocită:

> „Prezența aceasta presantă, a lui Dumnezeu ca Persoană, din care iradiază infinitatea Sa, nu este concluzia unei judecăți raționale, ca în cunoașterea intelectuală, afirmativă sau negativă, ci este sesizată într-o stare de fină sensibilitate spirituală, care nu se produce atât timp cât omul este stăpânit de plăcerile trupești, de pasiunile de orice fel. [...] Există o întreagă gradație, atât în ce privește curăția, cât și adâncimea și durata sesizării apofatice a lui Dumnezeu"[33].

Cunoașterea rațională, afirmativă sau negativă, ia ca punct de plecare, totdeauna, lumea creată de Dumnezeu, cu sensurile și rațiunile ei, ce reflectă înțelepciunea cu care Dumnezeu a creat și proniază lumea, conducând-o spre desăvârșirea ei, care echivalează cu înduhovnicirea ei sau umplerea de lucrarea Duhului Sfânt. Cunoașterea apofatică, plecând totdeauna prin credință de la existența personală revelată a lui Dumnezeu, din dorința de a stabili un dialog personal, direct cu Dumnezeu, nu ignoră raționalitatea lumii, nici desfășurarea istoriei, ci depășindu-le pe acestea, își propune ca, prin asceză și unire mistică, prin harul Duhului Sfânt, cu Mântuitorul Iisus Hristos, să ajungă la împărtășirea, cu anticipație, încă din lumea aceasta, de viața Preasfintei Treimi, de *cunoașterea și iubirea Ei*. În acest sens,

> „apofatismul nu înseamnă fuga de lume în sens pietist. Ar fi greșit să atribuim cunoașterii apofatice un caracter pietist, care nu

[33] Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 85.

vrea să știe de lume, fiindcă lumea este opera Logosului divin, prin Care Dumnezeu-Tatăl a creat-o. [...] Se spune că trăirea apofatică echivalează cu un simț al misterului, care nu exclude rațiunea sau sentimentul, dar este mai adânc decât ele. [...] Acesta este motivul principal pentru care apofatismul nu exclude o cunoaștere rațională a lui Dumnezeu, ci se completează reciproc"[34].

Spre deosebire de alți teologi ortodocși, Părintele Stăniloae a realizat o sinteză între cunoașterea rațională și cunoașterea apofatică a lui Dumnezeu, pornind de la premisa că între teologie și spiritualitate există o relație interioară. Diferit de Vladimir Lossky, care accentuează unilateral apofatismul, în detrimentul cunoașterii raționale, Părintele Stăniloae consideră că nu trebuie subestimată cunoașterea catafatică rațională, dovadă fiind rugăciunile liturgice prin care ne exprimăm, în cuvinte, lauda și mulțumirea către Dumnezeu[35]. Această sinteză a celor două modalități de cunoaștere a lui Dumnezeu

„nu trebuie considerată ca indistincție sau confuzie, ci unitate interioară sau complementaritate, care are drept consecință conceperea procesului de cunoaștere ca un *proces dinamic* (*subl. n.*), al cărui sfârșit nu echivalează cu o cunoaștere de la distanță a lui Dumnezeu, ci cu însăși îndumnezeirea persoanei umane. Doar așa se poate afirma, cu certitudine, sensul de unire cu Dumnezeu și de transfigurare a omului credincios, pe care l-a avut întotdeauna, în Ortodoxie, cunoașterea lui Dumnezeu"[36].

Specific gândirii teologice a Părintelui Stăniloae este și faptul că modalitatea apofatică de cunoaștere nu trebuie restrânsă doar la dogma Sfintei Treimi, ci ea trebuie aplicată și la celelalte dogme ale Bisericii, ca de exemplu: dogma hristologică, dogma pnevmatologică,

---

[34] Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 93.
[35] Pr. Șt. Buchiu, *Dogmă și teologie*, p. 130.
[36] Pr. Șt. Buchiu, *Cunoașterea apofatică în gândirea Părintelui Stăniloae*, Ed. Basilica, București, 2013, p. 23.

cosmologia ortodoxă, antropologia, eclesiologia și eshatologia. Pe această cale vor putea fi sesizate *aspectele tainice* ale acestor dogme, care trimit la prezența nevăzută a harului divin necreat în toate aceste realități și, prin el, a lui Dumnezeu, căci și omul și cosmosul și, cu atât mai mult, Biserica sunt nu numai realități văzute, istorice, ci și Taine, care derivă din Taina Preasfintei Treimi și din Taina Dumnezeului înomenit, Iisus Hristos, Domnul și Mântuitorul. În această viziune duhovnicească, nici omul și nici cosmosul nu pot fi considerate autonome, separate de Dumnezeu, ci își descoperă caracterul lor *teocentric* și *hristocentric*, precum și finalitatea lor de a fi transfigurate și eternizate în unire cu Dumnezeu.

Un alt element cu caracter general, pe care gnoseologia ortodoxă contemporană îl afirmă prin vocea Părintelui Stăniloae, îl constituie

> „apofatismul, înțeles ca *atitudine permanentă* (*subl. n.*) a teologului față de Dumnezeu și, prin extensie, a credinciosului în viața sa, prin care se face legătura între apofatismul intelectual, prezent în cunoașterea rațională, și apofatismul unirii sau al vederii luminii dumnezeiești. Simțirea prezenței lui Dumnezeu, tot mai accentuată cu fiecare treaptă a cunoașterii Lui, este rezultatul imediat al atitudinii apofatice, chiar dacă această simțire duhovnicească devine tot mai greu de transpus în cuvinte, pe măsura creșterii ei. Fără această atitudine apofatică, materializată în evlavie și refuz al conceptualizării orgolioase, fără limite, nu se poate depăși faza apofatismului intelectual, cu alte cuvinte nu se poate face *trecerea de la cunoaștere la trăire* (*subl. n.*), la experiența divinului, prin puterea Duhului Sfânt"[37].

Atitudinea apofatică a teologului generează o cunoaștere experimentală, duhovnicească, de natură să se opună secularizării teologiei ortodoxe, care începe să-și facă simțită prezența, ca urmare a contextului cultural-științific secularizat. Iată de ce Părintele Stăniloae atrage atenția asupra specificului duhovnicesc și personalist al cunoașterii apofatice:

[37] Pr. Șt. Buchiu, *Cunoașterea apofatică...*, p. 27.

„Dumnezeu vrea să fie cunoscut, dar nu ca un obiect, care ar lăsa să fie folosită, în mod pasiv, puterea ce se află în El. Dumnezeu nu vrea să fie un lucru pentru oameni. [...] Așa cum persoana aproapelui nostru rămâne mereu o taină pentru noi și, de aceea, suntem mulțumiți dacă îi cunoaștem interesul față de noi, lucrarea sa în viața noastră, pentru că în acest mod se comunică el însuși, tot astfel Îl cunoaștem și pe Dumnezeu, spre bucuria noastră"[38].

Cunoașterea lui Dumnezeu este, așadar, simultan și alternativ *rațională și apofatică*, trecându-se, pe rând, de la exprimarea catafatică la negrăirea sau uimirea apofatică și de la tăcerea apofatică la rugăciunile liturgice catafatice. Cele două moduri de cunoaștere a lui Dumnezeu sunt, prin urmare, complementare.

3.2.5. *Cunoașterea lui Dumnezeu în împrejurările concrete ale vieții*

Această ultimă modalitate de cunoaștere a lui Dumnezeu, ce reprezintă o noutate pentru manualele și tratatele de dogmatică, reprezintă o contribuție a Părintelui Stăniloae, care a elaborat-o pe baza credinței și spiritualității Bisericii Ortodoxe. Ea nu trebuie despărțită sau opusă celorlalte căi de cunoaștere a lui Dumnezeu, întrucât are un caracter convergent și complementar.

Dacă teologii sunt cei familiarizați cu metoda cunoașterii raționale, oamenii înduhovniciți cu metoda cunoașterii apofatice, pe Dumnezeu Îl poate cunoaște oricine, prin experiențele sale personale, prin situațiile existențiale pe care i le oferă viața, atunci când ea este trăită în relație cu Dumnezeu.

Premisa acestei cunoașteri constă în *acțiunea proniatoare* a lui Dumnezeu, care se îndreaptă spre toți oamenii, în toate epocile istoriei. Purtarea de grijă sau responsabilitatea lui Dumnezeu, față de toți, este numită de către Sf. Maxim Mărturisitorul „conducere prin judecată". În acest sens se exprimă și Părintele Stăniloae atunci când afirmă:

[38] M-A Costa de Beauregard, Pr. D. Stăniloae, *Mică dogmatică vorbită...*, p. 36.

„Fiecare cunoaşte pe Dumnezeu prin apelul ce-l face Acesta la el, punându-l în diferite împrejurări, în contact cu diferiţi oameni, care îi solicită împlinirea unor îndatoriri, care îi pun răbdarea la grele încercări. Fiecare Îl cunoaşte în mustrările conştiinţei pentru relele săvârşite; în sfârşit, Îl cunoaşte în necazurile, în insuccesele, în bolile proprii sau ale celor apropiaţi, dar şi în ajutorul ce-L primeşte de la El în biruirea lor. este o cunoaştere care ajută la conducerea fiecărui om pe un drum propriu de desăvârşire”[39].

În împrejurările mai deosebite ale vieţii, cunoaşterea lui Dumnezeu devine existenţială, este trăită cu multă responsabilitate, datorită şi sensibilizării sufletului în astfel de situaţii. În mod particular necazurile vieţii ne împing spre rugăciune: „Întru necazul meu am strigat către Domnul şi El m-a auzit” (*Psalmul* 119, 1). Atunci ne rugăm mai intens, cerem cu stăruinţă ajutorul Lui şi îl cunoaştem pe Dumnezeu nu într-un mod abstract, ci extrem de personal, ca pe Cel ce nu rămâne indiferent la necazurile noastre. În acest sens, *Psalmii* sunt mărturii elocvente ale acestui mod existenţial de cunoaştere a lui Dumnezeu. Alte exemple aflăm în *Cartea lui Iov*: „Dumnezeu n-are nevoie să privească multă vreme pe cineva, ca să-l tragă înaintea judecăţii Sale” (*Iov* 34, 23); „Dar pe cel nenorocit Dumnezeu îl scapă prin nenorocirea lui şi prin suferinţă Dumnezeu îi dă învăţătură” (*Iov* 36, 15).

Sfinţii Părinţi confirmă, la rândul lor, universalitatea cunoaşterii existenţiale a lui Dumnezeu, care se oferă tuturor. „Toate aceste încercări – afirmă Sf. Simeon Metafrastul – ţi s-au întâmplat din dreapta judecată a lui Dumnezeu, pentru că te-ai arătat nerecunoscător şi nemulţumitor faţă de El, căci cele ce ţi-a dat Binefăcătorul tău le-ai uitat că sunt daruri ca să-ţi câştige dragostea”. Pe aceeaşi linie de gândire se situează şi Sf. Nicodim Aghioritul, care spune:

„Dumnezeu foloseşte mijloace de constrângere şi de smerire când omul începe să se încreadă în sine prea mult; atunci îl întoarce

[39] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 99.

la smerenie și la cunoașterea de sine. Uneori îngăduie ca omul să cadă în greșeli mai mari sau mai mici, în proporție cu încrederea de sine pe care o are, mai mare sau mai mică. Cunoașterea noastră despre Dumnezeu este, în același timp, și o cunoaștere a noastră, a limitelor și greșelilor noastre și, de aceea, necunoașterea noastră este o lipsă de smerenie, adică mândrie și prostie, nerecunoștință și nemulțumire față de Dumnezeu și față de semeni"[40].

La rândul său, Sf. Maxim Mărturisitorul atrage atenția asupra *lucrării proniatoare* a lui Dumnezeu, prin care El poate fi cunoscut:

„Căci însăși firea ne dă o dovadă nu neînsemnată că, cunoștința Proniei a fost sădită în noi în chip natural, atunci când împingându-ne, fără să fi învățat înainte, spre Dumnezeu prin rugăciuni, în necazuri venite pe neașteptate, ne face să cerem de la El izbăvirea. Căci, cuprinși deodată de o strâmtorare, înainte chiar de a cugeta la ceva, strigăm fără voie pe Dumnezeu, de pare că Însăși Pronia ne atrage la ea"[41].

Pe Dumnezeu Îl cunoaștem, în mod existențial, și din solicitările semenilor noștri cu care intrăm în contact în viața cotidiană. De aceea, potrivit spiritualității ortodoxe, în fiecare semen trebuie să-L recunoaștem pe Hristos, iar mâna întinsă a aproapelui este mâna lui Hristos cerând ajutorul nostru; în suferința semenului este suferința lui Hristos, pe care o prelungim prin indiferența noastră (*Matei* 25, 45).

Toate împrejurările din viața noastră și toate persoanele cu care venim în contact, de la naștere și până la moarte, sunt apeluri neîncetate ale lui Dumnezeu către noi, apeluri pe care ni le adresează prin semenii noștri. Prin urmare, cunoașterea lui Dumnezeu din împrejurările concrete ale vieții este o *cunoaștere practică*, existențială, prin raporturile Lui directe cu noi, prin lucrarea Lui proniatoare, prin care experiem caracterul Său personal și, odată cu acesta, și marea Lui iubire pentru

[40] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, pp. 131-132.
[41] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 63, p. 271.

noi, chiar și atunci când ne judecă și ne ceartă, dar mai ales atunci când îi simțim ajutorul[42].

Ca o concluzie, trebuie afirmat că cele trei moduri de cunoaștere a lui Dumnezeu, rațională, apofatică și din împrejurările concrete ale vieții, sunt convergente și complementare, demonstrând, pe de o parte, complexitatea Descoperirii de Sine a lui Dumnezeu, iar, pe de altă parte, multitudinea de moduri prin care omul credincios poate avea acces la cunoașterea, directă sau indirectă, a lui Dumnezeu.

3.3. Caracteristicile specifice ale cunoașterii lui Dumnezeu

Din prezentarea anterioară, a teologiei cunoașterii lui Dumnezeu, a reieșit faptul că există o serie de caracteristici specifice ale acestui tip de cunoaștere, unic între celelalte tipuri de cunoaștere umană. Aceste caracteristici pun în evidență modul concret, experimental al cunoașterii lui Dumnezeu în Biserica ortodoxă, precum și relația directă care există între teologia cunoașterii, cultul și spiritualitatea ortodoxe. Pentru a evidenția și mai mult importanța acestor caracteristici, pe care teologia ortodoxă le-a recuperat în ultimele decenii, vom reveni asupra lor încercând să le sistematizăm și să le nuanțăm.

3.3.1. *Caracterul personal-sinergic al cunoașterii lui Dumnezeu*

Calitatea principală a cunoașterii lui Dumnezeu este comuniunea interpersonală, pe care aceasta o cere și, în același timp, o afirmă. „Coborârea” lui Dumnezeu la nivelul persoanelor umane reprezintă, în opinia Părintelui Stăniloae, un rezultat al întâlnirii dintre actul voluntar al lui Dumnezeu de a Se manifesta personal, la nivelul creației, dar și structura cognitivă a făpturilor raționale, care posedă o aptitudine pentru cunoașterea lui Dumnezeu[43]. Pentru Sf. Ioan Gură de Aur, care

[42] Pr. Șt. Buchiu, *Dogmă și teologie*, pp. 132-133.

[43] Pr. Dumitru Stăniloae, „Cunoașterea lui Dumnezeu la Sfântul Ioan Gură de Aur”, în: *Ortodoxia*, IX (1957), 4, p. 563.

lupta împotriva ereziei anomeilor, cei care aveau pretenția de a cunoaște nemijlocit ființa divină, cunoașterea lui Dumnezeu exprimă, în cel mai înalt grad, comuniunea după care aspiră făpturile raționale, dar care este oferită și întărită de puterea sau harul lui Dumnezeu. Atât cunoașterea lui Dumnezeu, cât și unirea liberă cu El, nu pot fi altceva decât un rod al sinergiei între Dumnezeu și om, deci fără a putea fi reduse la acțiunea singulară doar a lui Dumnezeu sau doar a omului[44].

Caracterul personalist al cunoașterii lui Dumnezeu, fundamentat, în mod obiectiv, pe manifestarea Lui liberă și personală, iar subiectiv, pe participarea persoanei umane în integralitatea ei la acest act sinergic, a fost eclipsat sau desconsiderat în doctrina scolastică, aceasta având, în opinia Părintelui Stăniloae, multe puncte comune cu erezia anomeilor. În opoziție cu perspectiva personalist-comunitară a cunoașterii lui Dumnezeu, promovată de teologia și spiritualitatea ortodoxe, doctrina scolastică, deficitară în privința unei teologii a persoanei,

> „transformând pe Dumnezeu în obiect impersonal, crede că ceea ce cunoaștem noi din Dumnezeu nu sunt decât distincțiile formale, ce I le aplică categoriile rațiunii noastre. Și chiar dacă adaugă că reprezentările noastre subiective, despre ființa divină, corespund raporturilor reale ale ființei divine cu diferitele aspecte ale lumii create, totuși nu se vede, în recunoașterea acestor raporturi ale lui Dumnezeu cu lumea, afirmată o «pogorâre» a lui Dumnezeu, odată ce se afirmă că însăși ființa divină stă în asemenea raporturi cu lumea"[45].

Prizonieră a unei gândiri filosofice substanțialiste, scolastica medievală a provocat, după cum se cunoaște, concepții deiste, ce au săpat o prăpastie între Dumnezeu și om, atât în planul cunoașterii, cât mai ales al trăirii sau experienței lui Dumnezeu. Dar ceea ce s-a ignorat, cu bună știință, de către teologii scolastici, și anume *prezența dinamică* a lui

---

[44] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia a III-a. Despre necunoașterea lui Dumnezeu*, trad. W.A. Prager, Ed. Herald, București, 2004, p. 564.

[45] Pr. D. Stăniloae, „Cunoașterea lui Dumnezeu...", p. 564.

Dumnezeu în persoanele umane, ca şi în întreg cosmosul, prin energiile Sale necreate și veșnice, s-a afirmat cu consecvență în spațiul Ortodoxiei. Fără a avea pretenția nejustificată, așa cum s-a precizat anterior, de a accede direct la ființa lui Dumnezeu, în teologia ortodoxă, prin afirmarea posibilității cunoașterii atributelor divine, care definesc lucrările necreate, nu s-a rămas, ca în teologia catolică, doar la cunoașterea unor distincții operate de rațiunea noastră în ființa divină, pe baza analogiei cu aspectele lumii create, ci s-a susținut „pogorârea" reală a lui Dumnezeu, prin aceste atribute sau însuşiri, la mintea noastră, „umplându-ne, prin acestea, cu ajutorul unor concepte ale rațiunii noastre, de înțelesurile transcendente rațiunii noastre și lumii, ce țâșnesc din prezența absolută, adică din ființa dumnezeiască"[46].

Prin atributele divine, la care avem acces prin Revelația divină și la care persoanele umane, în mod analog îngerilor, sunt chemate să participe încă din această viață, se împărtășesc făpturilor raționale, în mod tainic, înseși energiile divine sau harul îndumnezeitor. Pentru a explica faptul că în atributele divine, formulate pe baza Revelației divine de către oameni, este o prezență apofatică a energiilor necreate, Părintele Stăniloae îl citează pe Pr. Serghie Bulgakov, cu ultima sa lucrare (*Filosofia imena*, Paris, 1953):

> „Revelația lui Dumnezeu în lume este lucrare cerească, arătarea energiei dumnezeiești; nu însăși dumnezeirea ființială transcendentă lumii, ci energia ei este ceea ce numim Dumnezeu. Și dacă lucrările lui Dumnezeu, în lume și, în special, în om se revelează, potrivit Sf. Dionisie Areopagitul, ca nume dumnezeiești, atunci numele sunt manifestarea energiei dumnezeiești, care se spune pe sine, se cheamă pe sine în om prin numire. Numirea (atributul n.n.) este lucrare dumnezeiască în om, răspuns omenesc la această lucrare, arătarea energiei dumnezeiești. [...] De aceea, numele divine nu pot fi privite numai ca simple construcții omenești"[47].

[46] Pr. D. STĂNILOAE, „Cunoașterea lui Dumnezeu...", p. 565.
[47] Pr. D. STĂNILOAE, „Cunoașterea lui Dumnezeu...", p. 565, n. 36.

Prin însușirile divine ni se oferă posibilitatea sesizării apofatice nu numai a energiilor divine, ci, mai adânc, chiar a ființei divine, adică a conținutului ontologic infinit al Persoanelor divine. Aceasta înseamnă, pe de altă parte, a afirma atât inseparabilitatea dintre energii, ființă și Persoane în Sfânta Treime, cât și capacitatea sau calitatea acestor energii dumnezeiești de a exprima ființa transcendentă și Persoanele treimice, Care Se revelează:

> „Însușirile lui Dumnezeu sunt expresia sesizării infinitului prin concepte finite. [...] Dacă ființa divină rămâne dincolo de orice cugetare, prin însușiri – afirmă Părintele Stăniloae – privim ca prin niște ochiuri de geam infinitatea noianului, umplându-ne de amețeală. [...] Frica aceasta, pe care o trăiesc neîncetat și îngerii în actul cunoașterii lui Dumnezeu, trebuie să o trăim și noi, mai ales la Sfânta Liturghie, în preajma Sfintei Împărtășanii"[48].

Distincția dintre ființa divină și energiile divine, care izvorăsc în mod apofatic din ea, din veșnicie, trebuie completată, în domeniul gnoseologiei teologice ortodoxe, cu precizarea structurii comunitare sau comunionale a ființei lui Dumnezeu. Plecând de la cele susținute în veacul al IV-lea de Părinții capadocieni, și anume că Ființa divină este structurată din interior de Persoanele sau Ipostasurile divine, deci nu poate fi gândită niciun moment ca fiind omogenă, în sensul de a fi lipsită de caractere personale, Părintele Stăniloae a afirmat că Persoana deschide, din interior, ființa în Sfânta Treime. În acest sens, Sfânta Treime poate fi definită, în mod catafatic, drept existența plenară veșnică, ce poartă în Sine structura supremei comuniuni interpersonale, care dezleagă misterul întregii existențe[49]. Așadar, orizontul ființei divine este Persoana, în primul rând Persoana Tatălui și, împreună cu Ea, din veșnicie, Persoanele Fiului și Duhului Sfânt. Reprezentând adâncul nesfârșit de taină sau „ascunsul" indefinit al Persoanei,

[48] Pr. D. STĂNILOAE, „Cunoaşterea lui Dumnezeu...", p. 566.
[49] A se vedea Pr. Șt. BUCHIU, *Cunoașterea apofatică...*, p. 68 ș.u.

adică transcendența absolută, Ființa divină, fiind structurată din interior de întreitul Ipostas divin, adică personalizată, este deschisă, paradoxal, participării creaturii la puterile ei, ce se împărtășesc prin Persoanele divine veșnice, rămânând totuși apofatică în această împărtășire în afară. Ea poate fi astfel concepută în teologia ortodoxă deoarece nici Persoanele în care ea subzistă, nici energiile prin care se împărtășește viață sau existență făpturilor nu sunt lipsite de un caracter apofatic, care se cere trăit de persoanele umane și care, în parte, poate fi exprimat în sens catafatic sau pozitiv.

Cunoașterea lui Dumnezeu are, prin urmare, un evident *caracter personal* deoarece, pentru credința și spiritualitatea ortodoxă, în Dumnezeu, Persoana Tatălui este singurul principiu a tot ceea ce există în Sfânta Treime: Persoane, ființă, energii. Tocmai de aceea s-a afirmat că apofatismul Persoanei divine este paradoxal și diferă, într-un anumit sens, de apofatismul ființei: în timp ce acesta din urmă nici măcar nu poate fi experimentat, apofatismul Persoanei se conciliază tainic cu Revelarea de Sine, care este îmbibată de apofatism; Persoanele Sfintei Treimi sunt absolut libere să Se descopere și fac aceasta, rămânând în chiar actul Revelării apofatice[50].

Procedând la o distincție între apofatismul ființei divine și cel al Persoanelor divine, Părintele Stăniloae demonstrează că, pentru teologia ortodoxă, primordial este apofatismul Persoanei, întrucât Persoana face ca ființa să Se deschidă, prin lucrări sau energii, experierii făpturilor raționale create:

> „Ființa, care rămâne dincolo de experiență, dar pe care totuși o simțim ca izvor a tot ce experiem, subzistă în Persoană. Subzistând ca Persoană, ființa este sursă vie de energii sau acte, care ni se comunică. De aceea, apofaticul are ca bază ultimă Persoana; și de aceea nici acest apofatic nu înseamnă o totală închidere a lui Dumnezeu în El Însuși"[51].

[50] Pr. Șt. Buchiu, *Cunoașterea apofatică...*, p. 85.
[51] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 123.

Regăsirea tradiției ortodoxe autentice, în materie de *cunoaștere trinitară*, trebuie să înceapă, în mod necesar, cu realitatea apofatic-catafatică a Ipostasurilor divine și nu cu o abordare strict intelectualistă a ființei divine, de natură să sugereze o separație între ființă și Persoană. Această viziune personalistă a lui Dumnezeu, eclipsată, o vreme, în teologia ortodoxă (sec. XVIII și XIX), a fost păstrată nealterată în cultul și în spiritualitatea Bisericii Ortodoxe, iar curentul neopatristic, din sec. al XX-lea, a recuperat-o prin întoarcerea la aceste izvoare. S-a demonstrat, pe această cale, specificul teologiei cunoașterii în Ortodoxie, care constă în dialogul omului cu Dumnezeu, *ca de la persoană la Persoană*, idealul contemplării ființei divine fiind complet străin duhului Ortodoxiei. În același timp, datorită faptului că, în același secol XX, s-a reconfigurat o teologie a prezenței lui Dumnezeu, prin Hristos, în Duhul Sfânt, atât la nivelul general al creației, cât și la cel special al Bisericii, s-a putut evidenția *caracterul sinergic* al cunoașterii lui Dumnezeu, omul credincios având acces la cunoașterea Sfintei Treimi, în mod eclesial și sacramental, prin împărtășirea de Duhul Sfânt și prin unirea cu Hristos, Cel Care a revelat și continuă să reveleze Treimea, motiv pentru care S-a întrupat, S-a jertfit, a înviat și a fost proslăvit de Tatăl.

3.3.2. *Caracterul ascetic-mistic al cunoașterii lui Dumnezeu*

Cunoașterea lui Dumnezeu este cercetată, definită și sistematizată de către teologia dogmatică, dar *experimentată* concret în spiritualitatea și în cultul Bisericii Ortodoxe. Spre deosebire de alte Biserici și Confesiuni creștine, în Ortodoxie

> „unitatea dintre teologie și mistică, dogmă și spiritualitate este fundamentală, în sensul că nu se poate gândi o teologie care să nu fie mistică și o dogmă golită de spiritualitate, o dogmă care să nu fie întrupată, trăită, care să nu indice o experiență a Treimii realizată în cadrul eclesial. De aceea, doctrina Bisericii este deodată teologie

și mistică, întrucât are implicații ontologice profunde, atât la nivel personal, cât și la nivel comunitar-eclesial"[52].

Scopul ultim al cunoașterii lui Dumnezeu fiind unirea, prin har, cu El, adică îndumnezeirea persoanei umane, este evident că înaintarea în această cunoaștere este posibilă doar dacă este însoțită și întărită prin nevoințe ascetice și confirmată de experiențe mistice, ce au la bază o viață duhovnicească autentică, fundamentată și dinamizată sacramental și eclesial. Domeniul spiritualității ortodoxe, constituit din parcurgerea celor trei trepte ale urcușului duhovnicesc, spre unirea cu Dumnezeu – purificarea, iluminarea și desăvârșirea – este definit, conform tradiției patristice, drept „viață în Hristos", „viață în Duh", „viață duhovnicească", „viață în Dumnezeu", toate exprimând în comun viața creștinului în unire cu Dumnezeu, indiferent pe ce treaptă s-ar afla această trăire[53]. Definind spiritualitatea ca viață în legătură cu Dumnezeu sau ca viață, care are în sine pe Dumnezeu în grade diferite, Părintele Stăniloae depășește intelectualismul și impersonalismul misticilor apusene. El precizează specificul ortodox al spiritualității, acela de a se fundamenta pe taina Sfintei Treimi:

> „Învățătura ortodoxă rămâne fidelă Noului Testament: nu raționalizează Taina lui Dumnezeu Cel în Treime, ci, bazându-se pe experierea lui Dumnezeu, Care ni Se comunică din iubire, în Duhul, prin energiile necreate, nu ține pe Dumnezeu nici distant de noi, ca religiile raționalist-monoteiste (iudaismul și mahomedanismul), nici nu ne duce la contopirea cu El, ca în religiile și filosofiile panteiste, care cunosc, ca unică realitate, o esență de un fel sau altul"[54].

Raportând conținutul spiritualității la problema cunoașterii lui Dumnezeu, Părintele Stăniloae accentuează realitatea ontologică a

[52] Pr. Cristinel IOJA, *Rațiune și mistică în teologia ortodoxă*, Ed. Universității *Aurel Vlaicu*, Arad, 2008, p. 26.

[53] Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Morală Ortodoxă*, vol. III, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, p. 31.

[54] Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Morală Ortodoxă*, vol. III, p. 31.

transformării omului pătimaș în om virtuos, fiecare virtute constituind o premisă, dar și o treaptă în cunoașterea lui Dumnezeu. Exemplul de virtute pe care îl oferă în tratatul său de ascetică și mistică este extrem de sugestiv în această privință: „Smerenia reprezintă un uriaș spor de cunoaștere, întrucât ea este conștiința și trăirea supremă a infinității divine și a micimii proprii. Ea este, totodată, conștiința că infinitatea divină străbate prin toate și prin toți cei din jurul nostru"[55].

Nepătimirea, înțeleasă negativ ca eliberare de patimi, iar pozitiv ca împropriere a virtuților, este o condiție absolut necesară pentru a ajunge la contemplare. Aceasta deoarece numai în starea de nepătimire mintea poate înainta în contemplarea și gustarea bunurilor dumnezeiești, depășind agitația și tulburarea patimilor, precum și împrăștierea prin gânduri. Pentru spiritualitatea ortodoxă scopul dobândirii nepătimirii este câștigarea iubirii altruiste, a despărțirii de egoismul interesat și separator. Doar plin de uitarea de sine și de dragoste dezinteresată pentru ceilalți, credinciosul poate înțelege lumea și pe Dumnezeu, în adevăratul lor sens. Tocmai de aceea, pentru spiritualitatea ortodoxă starea de nepătimire reprezintă cea dintâi premisă a cunoașterii lui Dumnezeu[56].

A doua premisă a cunoașterii lui Dumnezeu, din punct de vedere ascetico-mistic, o constituie primirea darurilor Sfântului Duh, care inaugurează treapta iluminării. Aceasta înseamnă că, încă din faza cunoașterii mijlocite a lui Dumnezeu, prin raționalitatea creației, este necesară o cunoaștere prin Duhul Sfânt sau prin puterea Lui necreată și veșnică. Iată și o descriere pe care o face Părintele Stăniloae acestui mod de cunoaștere, care va deveni unic în faza unirii sufletului cu Dumnezeu:

> „Cunoașterea prin Duhul Sfânt este o cunoaștere a minții reîntoarse în duhul său, din împrăștierea la suprafață. Cunoașterea «în duh» este o cunoaștere din interiorul acesta intim al omului, din mijlocul luminii dumnezeiești, care umple acest duh. Prin lumina aceasta toate lucrurile devin transparente în fața celui ce cunoaște

[55] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Morală Ortodoxă*, vol. III, p. 149.
[56] Pr. Șt. Buchiu, *Cunoașterea apofatică...*, pp. 192-194.

«în duh», încât, pentru vederea lui, suprafața lucrurilor și a faptelor omenești nu mai este un zid opac, ci un transparent prin care se străvăd înțelesurile și legăturile lor cu Dumnezeu"[57].

Cu alte cuvinte, a pătrunde în adâncimile spirituale de dincolo de lumea naturală nu este posibil doar cu ajutorul rațiunii, ci și printr-o *trăire spirituală*, sub înrâurirea directă a harului Duhului Sfânt.

Rolul special, care îi revine Duhului Sfânt, în actul sinergic al cunoașterii lui Dumnezeu, poate fi cunoscut și afirmat doar dacă se are în vedere faptul că Revelația divină supranaturală s-a făcut prin lucrarea Duhului Sfânt și anume *inspirația profetică* vechi-testamentară; tot printr-o lucrare proprie Duhului Sfânt, denumită dogmatic *asistența Duhului Sfânt*, Biserica a formulat în mod infailibil dogmele credinței ortodoxe în Sinoadele Ecumenice, ce au drept conținut Revelația divină supranaturală. Așadar, se poate afirma că pe Dumnezeu Îl cunoaștem prin Duhul Său, prezent și lucrător atât în acțiunea revelatoare divină a Logosului, înainte și după întruparea Sa, cât și în acțiunea de dogmatizare a Bisericii. Asistența Duhului Sfânt, manifestată continuu în Biserică, asigură și garantează infailibilitatea acesteia în materie de adevăr dogmatic, adevăr de credință. Ea are o intensitate diferită de inspirație, dar este tot atât de importantă, deoarece se află într-o continuitate cu inspirația, ambele fiind într-o relație interioară, aparținând Duhului adevărului, Duhul lui Hristos[58].

Prin faptul că, în Evul Mediu, teologia scolastică apuseană a despărțit mistica de asceză, s-a pierdut din vedere necesitatea desprinderii de patimi în procesul cunoașterii lui Dumnezeu, acesta fiind redus la un proces strict intelectual.

„De aceea, pentru ea, mistica nu este o trăire în lumina lui Dumnezeu, ci o mistică a întunericului. [...] Mistica aceasta este mai

[57] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Morală Ortodoxă*, vol. III, p. 162.

[58] Pr. Șt. Buchiu, *Dogmă și teologie*, pp. 70-71.

mult teorie filosofică despre scufundarea omului în esența divină impersonală, decât o întâlnire cu Dumnezeu Cel Personal, în iubire"[59].

Acestei mistici a întunericului, Părintele Stăniloae îi opune *o mistică a luminii*, a vederii în lumina taborică a lui Hristos. Înainte însă de a ajunge la apofatismul vederii lui Dumnezeu, cel ce se roagă, după ce a părăsit cunoașterea intelectuală sau rațională negativă, ajunge la o stare apofatică, ce premerge întâlnirea cu lumina necreată. Este o stare ce se naște în vremea rugăciunii, atunci când mintea părăsește toate gândurile, ieșind din sine.

„Este un apofatism intermediar experiat într-un mod existențial de toată ființa noastră, într-o stare culminantă a rugăciunii, ca simțire în întuneric a prezenței lui Dumnezeu și ca tăcere totală a minții"[60].

Acest apofatism are ceva comun cu teologia negativă, deși o depășește calitativ, și anume sensul de prag, de margine care apare în fața minții, care semnifică ajungerea la limitele activității și cunoașterii umane, practic la limitele ființei omenești. De aici înainte rolul Duhului Sfânt se afirmă în plenitudine, mintea fiind răpită dincolo, la vederea luminii dumnezeiești. Părintele Stăniloae numește această treaptă culminantă *apofatism de gradul al treilea*:

„El constă, pe de o parte, în conștiința celui ce vede în această lumină că ea nu poate fi cuprinsă în concepte și nici exprimată în cuvinte, iar pe de alta, că mai sus de ea este ființa divină, care rămâne cu totul inaccesibilă și că însăși lumina accesibilă rămâne o rezervă infinită. Dar ea are un conținut pozitiv de cunoaștere mai presus de cunoaștere, de cunoaștere apofatică, de experiență și simțire mai presus de experiența și simțirea naturală"[61].

---

[59] Pr. D. STĂNILOAE, *Iisus Hristos, lumina lumii și îndumnezeitorul omului*, Ed. Anastasia, București, 1993, p. 132.
[60] Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Morală Ortodoxă*, vol. III, p. 200.
[61] Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Morală Ortodoxă*, vol. III, p. 201.

În această experiență tainică a vederii luminii divine necreate va trebui să discernem între apofatismul a ceea ce poate fi experimentat, dar nu și conceptualizat (energiile divine descoperite) și apofatismul a ceea ce nu poate fi experimentat (ființa divină și, într-o anumită măsură, Persoanele divine; afirmăm aceasta întrucât, în experierea energiilor necreate, se simte tainic prezența Persoanelor divine, a Fiului și a Duhului Sfânt).

Se impune o precizare în legătură cu apofatismul de gradul trei, care, așa cum s-a văzut, poate fi considerat ambivalent: experimentabil și neexperimentabil. Atunci când se afirmă că „ascunsul" lui Dumnezeu, propriu-zis al ființei divine, nu poate fi atins în niciun fel, nu se afirmă o mistică impersonală, ca în spiritualitatea occidentală, unde Persoanele divine au fost lăsate pe planul al doilea, scopul misticii fiind practic, acolo, unirea cu o dumnezeire impersonală. Ceea ce formează conținutul pozitiv, deci experimentabil în apofatismul de gradul al treilea, îl reprezintă lumina taborică, un ocean de sensuri și de înțelesuri, care țâșnesc din Persoana dumnezeiască a lui Iisus Hristos, cu Care omul duhovnicesc se unește după har și Care *satură setea de cunoaștere.* Cel ce face experiența extatică a întâlnirii apofatice, cu lumina necreată, simte prezența unei Persoane infinite, a unui Subiect divin, nu a unei puteri impersonale:

> „Deși, în vederea aceasta, cauza care le-o produce rămâne ascunsă, cei ce-o văd își dau seama că Ea este o Persoană, este Persoana dumnezeiască sau supremă, este Acela. Acela este și Cel ce vede în ei, nu o putere impersonală. De fapt, dacă numai o putere impersonală ar fi aceea care vede în ei, ea ar deveni a lor, căci numai ei ar fi subiecte și numai subiectul este conștient că vede. Numai prin faptul că ceea ce vede în ei este o persoană și anume Persoana supremă, care poate vedea ceea ce nu pot ei vedea, Ea dăruindu-le vederea Ei, rămâne totodată Subiect al ei, Care respectă caracterul lor de subiecte"[62].

[62] Sf. Grigorie Palama, *Despre sfânta lumină*, în *Filocalia*, vol. VII, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1977, p. 339, n. 514.

Diferența fundamentală, care există între teologia negativă intelectualistă, a Apusului creștin și teologia negativă, care premerge apofatismului în spiritualitatea ortodoxă, este evidențiată de Părintele Stăniloae prin faptul că cea răsăriteană are ca temei experiența lui Dumnezeu a unora, sau ascultarea cu credință, de cei dintâi, a altora. Explicația superiorității credinței față de rațiune este următoarea:

> „Credința este și ea un ochi al vederii mai presus de minte, deși nu al unei vederi directe, ci mijlocite. Ca atare, făcând teologia negativă, ea nu rămâne la un simplu exercițiu rațional, nici nu se oprește la noțiunea unui absolut impersonal panteist în sens neoplatonic, ci crede în Dumnezeu cel personal, exprimat prin negație. Propriu-zis, numai unui Dumnezeu personal I se poate crede. Numai credința într-un Dumnezeu personal este propriu-zis credință. Ea este un act interpersonal"[63].

Credința, în înțeles ortodox, este un act sinergic, iar această sinergie este proprie și teologiei negative. Prin aceasta se deosebește cunoașterea negativă a teologiei ortodoxe de cea a teologiei catolice, care a fost redusă la un act intelectual, ceea ce corespunde mai bine preferinței catolice pentru o teologie naturală. În opinia Părintelui Stăniloae, Sf. Grigorie Palama „a aruncat o punte între vederea sau trăirea lui Dumnezeu și teologia negativă rațională, încreștinând-o pe aceasta, adică ajutând-o să cunoască pe Dumnezeu nu ca pe un necuprins impersonal, ci ca pe un necuprins personal"[64].

Conținutul cunoașterii apofatice, care urmează cunoașterii raționale negative, poate fi caracterizat ca fiind un „extaz al tăcerii interioare, o oprire totală a cugetării în fața misterului divin, înainte de a coborî, în mintea astfel oprită de uimire, lumina dumnezeiască de sus"[65]. În teologia ortodoxă s-a afirmat dintotdeauna posibilitatea unei cunoașteri prin

[63] Sf. Grigorie Palama, *Despre sfânta lumină*, p. 341, n. 517.
[64] Sf. Grigorie Palama, *Despre sfânta lumină*, p. 341, n. 517.
[65] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Morală Ortodoxă*, vol. III, p. 211.

tăcere, înțelegându-se tăcerea ce apare în minte după săvârșirea rugăciunii mintale, ca o prezență a Duhului Sfânt. Este o tăcere extatică întrucât mintea umplută de dorirea unirii cu Hristos a uitat toate cele dinainte, fiind angajată într-un elan al iubirii, care este tot mai puțin rezultatul efortului propriu de înaintare și tot mai mult lucrarea Duhului Sfânt, de ridicare a minții la nivelul necreat al energiilor divine eterne.

Uimirea care copleșește mintea oprită din mișcarea ei naturală este semnul, poate cel mai sigur, al sesizării „în duh", al apropierii unei prezențe tainice, *cu caracter personal*, dar totuși indefinibilă în infinitatea ei divină. Uimirea indică, în același timp, faptul că, în actul cunoașterii, care este pe această treaptă „pătimit" sau experiat prin puterea Duhului Sfânt, Subiectul divin trece pe primul plan, atrăgând la Sine subiectul uman, fără să-l forțeze, deci în mod liber. Progresul cunoașterii, pe această treaptă a apofatismului, îl reprezintă trecerea de la obiectele cunoașterii, depășite anterior, la sesizarea concomitentă a Subiectului divin și, legat de El, a subiectului uman propriu. Aceasta echivalează, cum ar spune Părintele Stăniloae, cu un spor de cunoaștere, atât a lui Dumnezeu, cât și a sinelui propriu[66].

Finalitatea cunoașterii apofatice a lui Dumnezeu, în teologia și în spiritualitatea ortodoxă, este reprezentată de *vederea lui Dumnezeu în lumină*, fapt ce atestă umplerea de harul divin necreat, a persoanei celui ce face această experiență mistică și o îmbogățire spirituală adâncă și autentică. Unirea cu Dumnezeu, pe treapta cea mai de sus a apofatismului mistic, este definită de Părintele Stăniloae fie ca vedere prin răpirea minții la Domnul, fie ca împărtășire de dragostea divină, care este energia sau lucrarea Sa necreată și veșnică, adică exclusiv dar dumnezeiesc. De ea se împărtășește credinciosul efectiv, în stare de extaz, simțind-o ca putere dumnezeiască, ce îl ridică peste limitele ființei sale și prin care participă real la viața Sfintei Treimi. În această stare de har subiectul uman realizează că dragostea înseamnă în cel mai înalt grad cunoaștere; iar dragostea, ca dar și putere dumnezeiască, *unește desăvârșit subiectul uman cu Cel divin.*

[66] Pr. Șt. BUCHIU, *Cunoașterea apofatică...*, pp. 200-202.

La nivelul necreat, la care ajunge mintea răpită în extaz, iubirea divină este experiată și ca viață, dar și ca intensă cunoaștere, ce depășește cu mult granițele naturale ale firii umane. „Iubirea este un uriaș plus de cunoaștere, producând, în același timp, un uriaș plus de viață în cel iubit și în cel ce iubește"[67], afirmă Părintele Stăniloae, pe linia analogiei relației interpersonale umane. Cu atât mai mult produce cunoaștere și viață iubirea dumnezeiască revărsată în persoana umană, care, prin nepătimire și prin rugăciune curată, s-a învrednicit de experierea luminii necreate, a luminii taborice a lui Hristos Domnul.

Cunoașterea infinită dumnezeiască, la care accede mintea în extaz, naște, în subiectul uman, sentimentul plenitudinii, al unei bucurii plenare, al unei iubiri nesfârșite. După încetarea experienței apofatice, a unirii cu Dumnezeu prin iubire, mintea nu uită realitățile dumnezeiești de care s-a împărtășit, deși se vede incapabilă de a le descrie în cuvinte, de a le conceptualiza. Dar faptul că ele nu se șterg din minte arată, pe de o parte, realitatea împărtășirii de ele, care naște certitudini de nezdruncinat în omul credincios, iar pe de altă parte, întrețin și amplifică dorul după noi experiențe tainice de acest fel. Citându-l pe Sf. Grigorie Palama, Părintele Stăniloae afirmă că

> „există o întipărire a unei realități inteligibile și chiar dumnezeiești, în mintea sau în înțelegerea omenească, fără să o coboare la vederi sensibile. Mintea se modelează sau se întipărește de cele dumnezeiești în mod duhovnicesc, de exemplu, de înțelegerea superioară, de bucuria curată, de iubirea de tot ce este bun etc. Chiar și îngerii, ființe cu totul înțelegătoare sau netrupești, se modelează sau se întipăresc de bunătățile dumnezeiești, trăindu-le în ei, făcându-se asemenea lor sau după modelul dumnezeiesc"[68].

Dimensiunea ascetico-mistică a cunoașterii lui Dumnezeu pune în evidență, așadar, caracterul unificator al acestei cunoașteri, atât în

[67] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Morală Ortodoxă*, vol. III, p. 267.
[68] Sf. Grigorie Palama, *Despre sfânta lumină*, pp. 346-347, n. 527.

sensul recâștigării unității interioare a persoanei umane, cât și în sensul unirii spirituale cu Dumnezeu, ambele mișcări fiind inițiate, întărite și adâncite, prin Sfintele Taine, în Biserică. Ele își vor atinge împlinirea maximă, desăvârșită, în eshaton, în Împărăția Preasfintei Treimi, în care chipul divin din om se va transforma, în cei mântuiți, total și pentru totdeauna în asemănarea cu Dumnezeu.

3.3.3. *Caracterul eclesial-sacramental al cunoașterii lui Dumnezeu*

Cadrul existențial, spațial și temporal cel mai propice al procesului de cunoaștere a lui Dumnezeu este cel reprezentat de Biserică și de Sfintele Taine. Hristos Mântuitorul voiește să fie cunoscut de cei credincioși în calitate de Fiu veșnic al lui Dumnezeu, Întrupat în istorie, dar și în calitate de Întemeietor și Conducător spiritual al Bisericii Sale și, în același timp, de Arhiereu Unic, Ce continuă să Se aducă, în Biserică, jertfă Tatălui, pentru întreaga umanitate. Și, tot în acest cadru, Se lasă cunoscut și Duhul Sfânt, Duhul lui Hristos, Care zidește necontenit Biserica, împărtășindu-Se credincioșilor prin Sfintele Taine, pentru a-i sfinți și pregăti pentru comuniunea desăvârșită a Preasfintei Treimi.

a) *Caracterul eclesial*

Cele două modalități de păstrare și transmitere a Revelației divine supranaturale, Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție, pe baza cărora Sfinții Părinți au formulat învățătura despre cunoașterea lui Dumnezeu, aparțin Bisericii. În Vechiul Testament, Legea a fost încredințată de Moise unei comunității religioase, poporul Israel; la fel și în Noul Testament, Sfinții Apostoli au predicat, după Cincizecime, unei comunității creștine, care s-a constituit, atunci, prin Botezul primit, prin care a luat început „noul Israel", poporul creștin, căruia i-a fost încredințată Evanghelia sau Revelația desăvârșită prin Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu Întrupat. Prin urmare, atât Sfânta Scriptură, cât și Sfânta Tradiție constituie „bunuri" ale Bisericii (Tertulian), cea care le primește, le ferește de interpretări eronate și le fructifică, prin Duhul Sfânt, în folosul membrilor săi. Dacă Biserica este mediul în care este prezent și lucrează, ca Mântuitor,

Domnul Iisus Hristos, în ambianța sfințitoare și desăvârșitoare a Duhului Sfânt, atunci înseamnă că doar aici Revelația divină poate fi înțeleasă și experiată în mod deplin și corect[69].

Cunoașterea lui Dumnezeu, avându-și temeiul în Revelația divină, nu poate fi formulată, înțeleasă și experimentată duhovnicește în afara spațiului și modului de viețuire creștin, care este Biserica. Cu alte cuvinte, Taina lui Dumnezeu se descoperă fiecărei generații de credincioși, prin Taina Bisericii pe care aceștia o descifrează în mod sacramental, adică prin Sfintele Taine, prin care ei se pregătesc și se unesc cu Hristos Domnul și Mântuitorul. Nu poți cunoaște pe Dumnezeu Întrupat, dacă nu cunoști, concomitent, opera Lui, pentru care El S-a întrupat și S-a jertfit și care constituie însăși extinderea Lui, sfințitoare și unificatoare, în oameni, adică Biserica. Pe de altă parte, așa cum s-a precizat anterior, cunoașterea lui Dumnezeu are un pronunțat caracter *participativ* și *unificator*, în sensul că, prin intermediul ei, credinciosul începe să participe la viața dumnezeiască, descoperită oamenilor în Persoana Mântuitorului Hristos și să adâncească unirea liberă și conștientă cu El, unire inițiată prin Taina Sfântului Botez. În afara Bisericii sau în separare de ea nu este posibilă nicio formă concretă, efectivă de cunoaștere a lui Dumnezeu Cel întreit în Persoane și nici a lucrării lui proniatoare, mântuitoare, sfințitoare și judecătoare.

În mod similar dogmelor și învățăturilor de credință, care sunt realități duhovnicești sau spirituale, Biserica însăși este o astfel de realitate duhovnicească, deoarece ea „trăiește dintr-o altă viață decât cea a omenirii naturale, deși aceasta nu este desființată, ci imprimată de Duhul trupului îndumnezeit al lui Hristos, mai bine zis este deschisă infinității dumnezeiești din acest trup și părtașă la ea"[70]. Așa după cum, pentru a sesiza realitatea Bisericii, este nevoie de o cunoaștere duhovnicească, în puterea Duhului Sfânt, fiindcă implică o ridicare sau o înaintare, a celui ce cunoaște, de la rațiune la credință și trăire duhovnicească, tot astfel abordarea domeniului cunoașterii dogmatice sau prin

[69] Pr. Șt. Buchiu, *Dogmă și teologie*, pp. 84-85.

[70] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 218.

intermediul dogmelor nu poate fi făcută decât din aceeași perspectivă duhovnicească, pe care doar Biserica o poate oferi, întreține și adânci în mod neîntrerupt. Părintele Stăniloae a considerat, pe bună dreptate, că această cunoaștere duhovnicească este rezervată, de fapt, celor care deja fac parte din Biserică, întrucât

> „slava de care este plină Biserica coincide cu dobândirea deplină a calității de fii ai lui Dumnezeu, din partea membrilor ei, calitate care înseamnă cea mai intimă comuniune cu Tatăl. Iar starea de fii este obținută printr-o transcendere peste viața naturală și mărginită, în lumina vieții infinite a lui Dumnezeu, în intimitatea relației filiale cu El. Iar în această stare se înaintează continuu și, odată cu aceasta, se înaintează încă în cursul vieții pământești spre înviere și incoruptibilitate"[71].

Scopul ultim al cunoașterii lui Dumnezeu este acela de a câștiga starea de „fiu după har", dar pentru ca cineva să aibă pe Dumnezeu drept Tată, trebuie ca, în același timp, să aibă Biserica drept „Mamă duhovnicească".

Biserica, potrivit teologiei ortodoxe, este plină de prezența tainică dar reală a lui Hristos Mântuitorul, prin care Însuși Tatăl este prezent și lucrător, la fel cum este prezent și sfințitor și Duhul Sfânt. Așadar, întreaga Sfântă Treime este în mod dinamic prezentă în Biserică, prin lucrarea ei sfințitoare și mântuitoare și, de aceea, doar în Biserică, prin Sfintele Taine, credinciosul dobândește *certitudinea cunoașterii lui Dumnezeu* și face, efectiv, experiența personală a acestei cunoașteri, care este concomitent și o experiență comunitară și comunională. Cunoașterea lui Dumnezeu Cel întreit în Persoane este inițiată, cultivată, dezvoltată și adâncită în comuniunea interpersonală a membrilor Bisericii, prin puterea Duhului Sfânt, Duhul adevărului și al comuniunii, atât al celei treimice, cât și al celei umane sau al umanității reînnoite prin Jertfa Fiului lui Dumnezeu Întrupat:

---

[71] Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 218.

„În Biserică suflă Duhul iubirii dintre Tatăl și Fiul, Care aduce și sădește, în oameni, iubirea filială față de Tatăl și simțirea iubirii Tatălui față de Fiul și, prin El, față de cei uniți cu El în trupul Bisericii. Suflul acestei iubiri, aduse în noi prin Duhul, a creat lumea și suflul ei o reface ca Biserică"[72].

Cunoașterea lui Dumnezeu, privită din perspectiva scopului ei de unire cu Dumnezeu, în vederea câștigării și consolidării calității de fiu după har al lui Dumnezeu Tatăl, este dependentă de calitatea spirituală de „fiu al Bisericii", fiindcă nașterea „din apă și din Duh" (*Ioan* 3, 5) se petrece în Biserică, care, prin Taina Sfântului Botez, devine mama spirituală a credincioșilor care o compun. „Cine nu are Biserica drept mamă nu poate avea pe Dumnezeu drept Tată" (Sf. Ciprian al Cartaginei), fapt ce explică importanța decisivă a componentei eclesiale a cunoașterii-unire cu Dumnezeu:

„Slava de care este plină Biserica – afirmă Părintele Stăniloae – coincide cu dobândirea deplină a calității de fii ai lui Dumnezeu, din partea membrilor ei, calitate care înseamnă cea mai intensă comuniune cu Tatăl. Ea constă nu numai în vederea, ci și în împărtășirea de slava de Fiu pe care o are Cuvântul lui Dumnezeu Cel Întrupat și capul Bisericii, ca om. Căci, El aflându-Se în legătură organică cu trupul, slava Lui se răspândește asupra întregului trup"[73].

Cunoașterea lui Dumnezeu este, pentru teologia ortodoxă, o experiență duhovnicească, făcută în prezența și prin puterea Duhului Sfânt, Cel Care asigură, fără nicio constrângere, manifestarea noastră liberă, atunci când ea este direcționată spre săvârșirea binelui. Tocmai pentru că nu Se impune cu forța în această experiență, El poate fi văzut

„ca o adiere spirituală, care ajunge din Tatăl, prin Fiul Întrupat, până la noi, adiere pe care o simțim dintr-un plan superior lumii, ca o

[72] Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 222.
[73] Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 218.

adiere de bunătate, de iubire, de curăție. Prin această iradiere vine în noi Treimea iubitoare și atotsfântă”[74].

În experiența apofatică pe care o trăiește credinciosul, în actul eclesial al cunoașterii lui Dumnezeu, prezența Duhului Sfânt nu îl obligă la pasivitate, ci îl atrage să participe voluntar la o creștere duhovnicească, ce conține în sine și un spor de cunoaștere. Doar în acest mod sinergic se poate realiza o cunoaștere autentică, de la subiect liber la subiect liber, o cunoaștere transformatoare, care te ridică din treaptă în treaptă spre Cel ce Se lasă cunoscut. Numai în prezența și puterea Duhului Sfânt

> „în această adiere tainică, cunoști, prin experiență tainică, pe Dumnezeu, dar și El te cunoaște pe tine și te face să te cunoști pe tine, în Dumnezeu. Și, cunoscând pe Dumnezeu și cunoscând drumul ce te poate duce la adevărata ta realizare, nu mai slujești lumii trecătoare, ci lui Dumnezeu, Care îți asigură Viața veșnică”[75].

Apofatismul pnevmatic, al cunoașterii lui Dumnezeu, deține certe valențe eclesiale, care se arată și în faptul că Duhul Sfânt, prezent în mod plenar în fiecare, dar și în toți laolaltă, cei uniți în Hristos, zidește Biserica cea una, dar face și pe fiecare „templu” sau „biserică” a prezenței și lucrării Sale. Nu se poate, de fapt, despărți această lucrare ce vizează deopotrivă *pleroma* Bisericii și identitatea unică a fiecărui mădular; ea conține însă o mișcare dublă de unificare, atât dinspre persoana credinciosului spre comunitatea bisericească, cât și dinspre întreaga comunitate spre fiecare persoană.

Pe lângă cele expuse mai sus, nu trebuie pierdut din vedere că, în mod analog cu Persoana Mântuitorului Hristos, Care este și în Biserică, dar și deasupra ei, în calitate de Cap, Duhul Sfânt este sălășluit în

---

[74] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Sfânta Treime sau La început a fost iubirea*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993, p. 83.

[75] Pr. D. STĂNILOAE, *Sfânta Treime...*, p. 84.

Biserică, dar este și mereu invocat de către Biserică să coboare în ea, din sânul Sfintei Treimi. Iar această coborâre tainică, conciliată antinomic cu rămânerea sau odihna continuă a Duhului în Biserică, reprezintă un izvor nou de *cunoaștere apofatică* pentru credincioșii care alcătuiesc Biserica[76].

Tot de dimensiunea eclesială a cunoașterii lui Dumnezeu ține și lucrarea tainică a harului divin, subiectivată de omul credincios în actul sau în procesul cunoașterii, lucrare care este prezentă, în mod decisiv, în Biserică. Chiar dacă ea nu lipsește niciodată din întreaga creație sau din viața oamenilor, în general, lucrarea nevăzută dar reală și eficientă a harului divin atinge un punct de maximă intensitate în interiorul umanității răscumpărate și restaurate de Hristos, adică în Biserică. Aici, harul poate să-și manifeste eficacitatea sa transformatoare în mod plenar, pentru că aici sunt prezenți și lucrători Hristos și Duhul Sfânt, din Care și prin Care harul divin se împărtășește, sacramental, celor renăscuți la o viață nouă, viață plină de har, de adevăr și de cunoaștere duhovnicească.

Prezența harului divin în Biserică este exprimată antinomic, în gândirea părintelui Stăniloae, prin termenii de *lumină* și *taină*: o lumină tainică, ce aparține unei alte lumi, dar care invadează sau copleșește lumea noastră sau, în alți termeni, o taină luminoasă, „o fereastră deschisă spre infinitatea lui Dumnezeu ca Persoană sau, mai precis, comuniune treimică de persoane, odată ce Dumnezeu ne-a pus, prin har, în relație cu Sine"[77]. Lumina harului divin reprezintă, în cel mai propriu sens dogmatic, „lumina cunoștinței de Dumnezeu", cum se exprimă imnografia ortodoxă, deoarece tot ceea ce descoperă din adâncul Său ființial și tainic o Persoană divină, descoperă ca lumină-cunoaștere, plină de rațiuni divine și de iubire-bunătate, plină de nesfârșită dăruire de Sine, prin harul sau energiile divine necreate și veșnice, al căror conținut apofatic-catafatic este caracterizat de aceste valori pe care Dumnezeu-Sfânta Treime le deține, din veci, în mod absolut.

---

[76] Pr. Șt. Buchiu, *Cunoașterea apofatică...*, pp. 162-163.

[77] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 303.

Harul divin, privit din punct de vedere gnoseologic, lumină necreată și îndumnezeitoare, trimite necontenit la Hristos și la Duhul Sfânt, Care sunt prezenți în Biserică, dar sunt și deasupra ei; credinciosul care face experiența primirii reînnoite a harului, în Biserică, face, în fond, experiența întâlnirii personale cu Hristos, o întâlnire în lumina adevărului Lui, a vieții Lui, a Învierii Lui. Tocmai de aceea, se poate afirma că experiența harului sau înaintarea în împărtășirea de harul divin are două efecte simultane: cunoașterea autentică, profundă și veridică a Mântuitorului Hristos, ca Fiu al lui Dumnezeu Întrupat, Jertfit și Înviat și câștigarea conformității sau asemănării cu El. În alți termeni, un progres gnoseologic și unul ontologic, care se completează și se susțin reciproc[78].

Un ultim aspect al dimensiunii eclesiale a cunoașterii lui Dumnezeu îl constituie inseparabilitatea dintre înaintarea sau progresul în această *cunoaștere-unire* și creșterea sau adâncirea *cunoașterii-comuniune* cu ceilalți membri ai Bisericii. Părintele Stăniloae echivalează înaintarea în lumina-cunoaștere a lui Hristos cu progresul în comuniunea luminoasă și jertfelnică cu semenii:

> „Noi sporim în evidența prezenței lui Hristos și a comuniunii cu El prin sporirea în dragostea față de oameni; aceasta este lumina Lui, în care umblăm și noi. În această sporire constă, mai ales, spiritualizarea noastră"[79].

b) *Caracterul sacramental*

Dimensiunea sacramentală a cunoașterii lui Dumnezeu este inseparabilă de cea eclesială și o completează pe aceasta. Propriu-zis, cunoașterea lui Dumnezeu este fundamentată pe experiența eclesială și pe cea sacramentală, deoarece Hristos Mântuitorul Se descoperă credincioșilor ca Fiul lui Dumnezeu, în dubla Sa calitate: în cea de

---

[78] Pr. Șt. Buchiu, *Cunoașterea apofatică...*, pp. 164-165.

[79] Pr. Dumitru Stăniloae, „Criteriile prezenței Sfântului Duh", în: *Studii Teologice*, XIX (1967), 3-4, p. 124.

Conducător sau Cap nevăzut al Bisericii și în cea de Mare Arhiereu sau Săvârșitor nevăzut al Tainelor Bisericii, prin care El împărtășește harul Său credincioșilor și, prin el, pe Sine Însuși ca Persoană divină. Ambele calități le putem experia în Tainele Bisericii, iar, într-un sens mai larg, în toate ierurgiile și în întregul cult ortodox.

O primă precizare: cunoașterea lui Dumnezeu prin Liturghie, prin Sfintele Taine și, în general, prin cultul Bisericii, ca experiență directă, nemijlocită și însoțită de lucrarea harului, este calitativ superioară cunoașterii prin dogmele și învățătura de credință a Bisericii; cu toate acestea, ea nu se poate separa de cea de-a doua, întrucât dogmele reprezintă limitele sigure și neschimbabile ale oricărei experiențe religioase, deci și a experienței de cunoaștere-unire cu Dumnezeu. Iar, în ambele tipuri de cunoaștere, este prezentă cunoașterea prin Revelația divină supranaturală, transmisă prin Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție.

Progresul în cunoașterea și unirea cu Dumnezeu, prin intermediul cultului, poate fi definit drept urcuș spiritual, înfăptuit de fiecare membru al Bisericii împreună cu obștea celorlalți credincioși.

> „Acest urcuș este susținut de Hristos Cel înviat și unit cu credincioșii prin Sfânta Împărtășanie. Dar unirea cu Hristos, în Sfânta Împărtășanie, unește pe credincioșii adunați în Hristos și cu Sfânta Treime, întărindu-le calitatea de moștenitori, împreună cu Hristos, ai Împărăției Tatălui, având pe Duhul Sfânt odihnind peste ei”[80].

Ca și în experiența mistică, urcușul liturgic nu are ca scop ultim doar unirea cu Hristos Mântuitorul, ci, prin El și cu ajutorul Lui și al Duhului Sfânt, cu întreaga Sfântă Treime. Aceasta atestă *dimensiunea trinitară* a cultului ortodox, pe care se fundamentează aspectul său comunitar-sobornicesc. De aceea, comuniunea de cunoaștere, de rugăciune, de iubire și de sfințenie, realizată prin intermediul cultului, de către credincioși, echivalează cu intrarea în Împărăția Preasfintei

[80] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1986, pp. 5-6.

Treimi, care se va desăvârși în planul eshatologic. Cel mai important lucru este însă faptul că, în Sfânta Liturghie, ca și în Sfintele Taine, credincioșii trăiesc experiența unui dialog cu Sfânta Treime, deci o anumită prezență a Ei[81].

Cunoașterea concretă a Fiului lui Dumnezeu Întrupat, prin intermediul cultului ortodox, este asigurată, printre altele, de transparența lui Hristos prin preot. Această transparență, sesizată prin credință și rugăciune de către credincioși, este semnul real al prezenței nevăzute a Mântuitorului Iisus Hristos în mijlocul comunității:

> „Însuși Hristos Se roagă în preot pentru credincioși, se adresează lor, adună rugăciunile și darurile poporului, unindu-le cu ale Sale. Hristos învață, prin preot, în Evanghelie, preface darurile credincioșilor în Trupul și Sângele Său, îi unește pe credincioși cu Sine, în Sfânta Împărtășanie, pentru a-i prezenta ca fii plini de Duhul Sfânt, Tatălui"[82].

Cunoașterea-unire cu Hristos, prin intermediul Sfintelor Taine, sau cu umanitatea Sa echivalează cu trecerea noastră spirituală prin tot ce a trecut El, după afirmația cunoscută a Sf. Nicolae Cabasila:

> „Această succesiune de nașteri, de răstigniri și învieri cu Hristos o realizează credincioșii nu numai în cursul vieții lor personale, susținuți de puterile obținute prin Tainele primite individual, ci și împreună, în cultul public al Bisericii, care repetă, în fiecare an bisericesc, întregul ciclu al actelor prin care Hristos a trecut umanitatea Sa. Căci această succesiune a actelor lui Hristos, în fiecare an bisericesc, și repetiția acestui ciclu nu au numai rostul unei comemorări, ci și al întâlnirii continue cu Hristos, Cel ce Se naște, Se răstignește, învie, Se înalță și ne trimite pe Duhul Său cel Sfânt, iarăși și iarăși, în fiecare an bisericesc. El retrăiește, împreună cu noi, sau actualizează, pentru

---

[81] Pr. D. STĂNILOAE, *Spiritualitate și comuniune...*, p. 7.
[82] Pr. D. STĂNILOAE, *Spiritualitate și comuniune...*, p. 7.

noi, continuu, șirul acestor acte din desăvârșirea la care Și-a ridicat, prin ele, umanitatea Sa"[83].

Hristos-Mântuitorul ajută pe credincioși să-L cunoască concret, în toate sărbătorile închinate Lui, care revelează întreaga iconomie a mântuirii împlinite de El prin ascultare de Dumnezeu-Tatăl, căreia îi face părtași și contemporani, în mod tainic sau apofatic, pe cei ce sunt uniți cu El, eclesial și sacramental, și cunoscându-L să-L urmeze cu încredere pe drumul ascendent al îndumnezeirii.

Cunoașterea prin har și rugăciune a Persoanelor treimice, în Tainele Bisericii și, îndeosebi, în Liturghia euharistică, reprezintă încoronarea cunoașterii începută „prin auzire", continuată prin lectura biblică, prin cunoașterea învățăturii de credință și a dogmelor Bisericii, consolidată prin efortul ascetic personal și comunitar, împlinită prin unirea mistică cu Hristos, prin Duhul Sfânt, prin urcarea treptelor, reprezentate de Sfintele Taine, dar cu un orizont nesfârșit în Împărăția Preasfintei Treimi: „Dă-ne nouă să ne împărtășim (să ne unim - *n.n.*) cu Tine mai adevărat (mai deplin - *n.n.*) în ziua cea neînserată a Împărăției Tale!" (*Canonul Sfintei Împărtășanii*).

Experiența întâlnirii cu Hristos, tainică dar eficientă, în plan soteriologic, are cea mai adâncă intensitate în locașul bisericesc, în timpul slujbelor, cu precădere al Sfintelor Taine. După un efort ascetic susținut, din partea credincioșilor, după o pregătire prin rugăciune și mărturisire a credinței,

> „are loc întâlnirea culminantă a acestora cu Iisus Hristos și cu Duhul Lui cel Sfânt, Care a prefăcut pâinea și vinul în Trupul și Sângele Domnului și le-a umplut, pe acestea, de prezența Sa. Iar întâlnirea cu Hristos, în locașul bisericii (care anticipează întâlnirea cu El din Împărăția cerurilor - *n.n.*), nu este trăită de credincioși ca persoane izolate, ci în comunitate, întărind unitatea dintre ei, fără de care nu este mântuirea"[84].

[83] Pr. Dumitru Stăniloae, „Drumul cu Hristos Mântuitorul prin Tainele și sărbătorile Bisericii", în: *Ortodoxia*, XXVIII (1976), 2, p. 413.

[84] Pr. D. Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune...*, p. 28.

Familiaritatea cu Dumnezeu, specifică spiritualităţii ortodoxe, pe care o trăiau marii nevoitori răsăriteni din primele veacuri creştine, îşi avea explicaţia în mistica întâlnirii tainice cu Dumnezeu în rugăciunea curată, sfinţenia fiind aceea care asigură, celor înaintaţi în viaţa duhovnicească şi ajunşi la nepătimire, „îndrăzneala" către Dumnezeu. Doar în acest caz Dumnezeu apare atât în măreţia Lui nesfârşită, neînchipuită şi de neînţeles, dar şi aproape, în chip de Părinte, Care ne atrage cu blândeţe la El, pe măsura curăţirii noastre de patimi. O astfel de exprimare antinomică foloseşte Părintele Stăniloae încercând să descrie modul în care credincioşii experiază atât transcendenţa, cât şi imanenţa lui Hristos în Biserică:

> „Dumnezeu, Care ne priveşte şi ne îmbrăţişează din cupolă, este deasupra tuturor, dar le cuprinde pe toate şi se află în toate, cu iubire personală. este aproape de toate şi totuşi mai presus de toate. este deasupra tuturor, dar nu rupt de ele, nu închis în Sine, ci cuprinzându-le şi ocrotindu-le şi călăuzindu-le (proniator – *n.n.*) pe toate. este familiar şi infinit în taina Lui. este taina care ne înconjoară şi ne susţine, nu taina ascunsă de noi. Nu-L bănuim că este undeva, ci Îi simţim îmbrăţişarea aici. este taina văzută şi simţită, taina pe care o vedem cum ne susţine, nu o taină bănuită. este taina iubită, nu taina temută"[85].

Cu alte cuvinte, dacă teologia ortodoxă este, prin excelenţă, o teologie a experienţei, atunci nu numai spiritualitatea, ci şi cultul Bisericii trebuie să constituie sursa neîntreruptă de experiere a întâlnirii efective a credincioşilor cu Dumnezeu, prin puterea nevăzută a Duhului Sfânt, aflător şi lucrător neîntrerupt în Biserică.

Din cele de mai sus reiese, în mod clar, că, în Ortodoxie, cultul reprezintă mijlocul principal de cunoaştere şi de progres în unirea omului cu Dumnezeu, având ca scop sfinţirea şi mântuirea lui. Caracterul de experienţă duhovnicească unică, pe care îl deţine cultul ortodox, provine, în opinia Părintelui Stăniloae, din modurile multiple în care

[85] Pr. D. STĂNILOAE, *Spiritualitate şi comuniune...*, p. 40.

Mântuitorul Hristos Se face prezent în el. Cele opt moduri ale prezenței Lui[86], de intensități diferite dar având caracter unitar, reprezintă opt trepte ale cunoașterii lui Dumnezeu, prin Hristos și Duhul Sfânt, încoronate de întâlnirea-cunoaștere-unire prin Sfânta Euharistie, cel mai înalt mod de cunoaștere prin experiență a Fiului lui Dumnezeu Întrupat, Jertfit și Înviat.

Apofaticul divin, ca mod de cunoaștere completă, pe care îl experiem în timpul Sfintei Liturghii, ne cheamă și ne ridică în planul spiritual al energiilor divine necreate, acolo unde Duhul Sfânt lucrează tainic la modelarea noastră după chipul lui Hristos. Cel ce nu se deschide acestei experiențe pnevmatice nu poate înainta în cunoașterea, iubirea și unirea cu Hristos, adică nu poate împlini, în persoana proprie, scopul pe care îl urmărește viața liturgic-sacramentală a Bisericii, arvună și certitudine a vieții veșnice cu Dumnezeu[87].

3.4. Dinamismul cunoașterii lui Dumnezeu

Caracteristicile cunoașterii lui Dumnezeu, prezentate anterior, au în comun un atribut specific acestui tip de cunoaștere și anume un *dinamism*, care nu se întâlnește în alte tipuri umane de cunoaștere. Cauzele acestui dinamism al cunoașterii lui Dumnezeu sunt multiple, unele aparținând strict teologiei dogmatice, altele spiritualității ortodoxe, iar altele vieții sacramentale sau cultului Bisericii Ortodoxe.

Din prima categorie, cea dintâi cauză o constituie distincția dintre energii, persoane și ființă, în Dumnezeu. Din faptul că omul credincios, angajat în procesul cunoașterii lui Dumnezeu, primește în dar harul Său, care îl sprijină pe tot parcursul creșterii sale în cunoaștere și care îl unește personal cu Hristos, prin Duhul Sfânt, el simte că trebuie să înainteze permanent sau neîntrerupt în acest urcuș spre adâncul de taină al Persoanelor dumnezeiești, fiindcă ființa lui Dumnezeu rămâne

[86] Pr. D. STĂNILOAE, *Spiritualitate și comuniune...*, pp. 81-82.
[87] Pr. Șt. BUCHIU, *Cunoașterea apofatică...*, p. 230.

mai presus de cunoaştere. Dumnezeu Se descoperă prin lucrările Sale, care stau la baza atributelor divine formulate de teologia dogmatică, dar, prin Persoanele treimice şi mai ales prin fiinţa Sa, El este mult superior lucrărilor Sale, manifestate în creaţia Sa. De aceea, Dogmatica Ortodoxă foloseşte conceptul de *cunoaştere participativă*, fiindcă a cunoaşte pe Dumnezeu înseamnă, de fapt, să şi participi la viaţa Lui, care s-a descoperit oamenilor prin întruparea Fiului Său, şi care implică şi imprimă un curs ascendent vieţii celor care Îl cunosc:

> „Noi nu cunoaştem atributele lui Dumnezeu – afirmă Părintele Stăniloae – decât în dinamismul lor şi în măsura în care ne împărtăşim de ele. [...] Însuşirile lui Dumnezeu, aşa cum le cunoaştem noi, îşi dezvăluie bogăţia lor în mod treptat, pe măsură ce noi devenim apţi să ne împărtăşim de ele. Dar, ca fiinţă subzistentă personal, Dumnezeu rămâne totdeauna mai presus de ele, deşi, într-un fel oarecare, El este izvorul lor"[88].

Aşadar, dinamismului Revelării de Sine a lui Dumnezeu, prin lucrările Sale, trebuie să-i corespundă un dinamism al înţelegerii noastre, care sporeşte neîncetat prin participarea sau împărtăşirea de aceste lucrări divine (harul divin), dar care simte şi doreşte ca prin ele să cuprindă sau să primească tot mai mult din viaţa şi iubirea lui Dumnezeu, ceea ce echivalează cu o unire tot mai strânsă cu Mântuitorul Hristos Cel înviat.

Distincţia dintre fiinţă, energii necreate şi Persoane în Sfânta Treime, proprie doar teologiei ortodoxe şi absentă în celelalte teologii creştine, reprezintă, în domeniul cunoaşterii lui Dumnezeu, un factor de dinamism, deoarece accesul credinciosului la harul divin (energiile divine necreate) nu echivalează cu accesul la fiinţa divină, care depăşeşte orice posibilitate de cunoaştere umană. Pe de altă parte, accesul, prin har, la Persoana lui Hristos şi la Persoana Duhului Sfânt, nu epuizează taina Persoanei divine şi, cu atât mai mult, taina fiinţei divine. Cu cât înaintează mai mult în *cunoaşterea-participare* şi în *cunoaşterea-unire*

[88] Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, pp. 147-149.

cu Hristos, prin puterea Duhului Sfânt, cu atât mai mult se simte atras credinciosul de El ca Persoană, în fond de iubirea și viața Lui, care i se împărtășesc, înnoindu-i viața, cunoașterea, ființa.

Iar dinamismul cunoașterii lui Dumnezeu va continua și în viața viitoare, când însă această *cunoaștere-îndumnezeire* nu va mai implica un efort din partea noastră, dată fiind unirea totală, dar fără confuzie, cu Hristos, prin Duhul Sfânt, de fapt cu întreaga Sfântă Treime.

O a doua cauză, de natură antropologică, rezidă în distincția dintre chip și asemănare cu privire la teologia chipului divin din om, specifică și ea doar teologiei ortodoxe. Transformarea chipului lui Dumnezeu din om în asemănare cu El, ce poate fi definită drept hristificare și pnevmatizare, dar și înfiere din partea Tatălui, implică o dinamică neîncetată, izvorâtă din lucrarea comună a harului, a credinței și a faptelor bune, pe care persoana umană trebuie s-o întrupeze neîncetat, din momentul primirii Botezului, până în momentul trecerii în veșnicie, adică întreaga viață. Datorită acestei dinamici, persoana umană se consolidează și se umple spiritual de o tot mai plenară *cunoaștere-trăire* a lui Dumnezeu, prin împroprierea, tot mai conștientă, a harului divin și prin creșterea în virtuți.

A treia cauză a dinamismului cunoașterii lui Dumnezeu, de factură gnoseologică, are la bază *transparența* oricărui concept despre Dumnezeu, fiindcă, prin toate conceptele, noțiunile sau ideile despre El, noi trebuie să străvedem Persoana sau Persoanele divine apofatice și dincolo de orice posibilitate de definire umană:

> „Orice înțeles referitor la Dumnezeu trebuie să aibă o fragilitate, o transparență, o lipsă de fixitate, trebuie să ne îndemne la revocarea lui și la stimularea spre un altul, dar pe linia lui. Dacă înțelesul rămâne fix, în mintea noastră, mărginim pe Dumnezeu în frontierele lui, sau chiar uităm de Dumnezeu, toată atenția noastră concentrându-se asupra înțelesului respectiv sau asupra cuvântului care-L exprimă. În acest caz «înțelesul» respectiv devine un «idol», adică un fals dumnezeu. Înțelesul sau cuvântul folosit trebuie să facă mereu transparent pe Dumnezeu, ca neîncăput în el, ca depășind

orice înțeles, ca punându-se în evidență când un aspect, când altul, al infinitei Lui bogății"[89].

În efortul ascetic de a-L cunoaște pe Dumnezeu, „din făpturi și din Scripturi", accentul trebuie în permanență pus pe relația personală, comunională cu El, care, atunci când este autentică, verificabilă în calitate de experiență duhovnicească, este marcată de dinamism, deoarece ea implică un urcuș spiritual neîncetat, mereu reînnoit, hrănit prin Tainele Bisericii.

Cauzele dinamismului cunoașterii lui Dumnezeu, din domeniul spiritualității ortodoxe, sunt tratate în cursul de Ascetică și Mistică și despre ele s-a vorbit anterior. Vom spune, aici, doar că asceții, misticii și, în general, nevoitorii, făcând experiența cunoașterii lui Dumnezeu pe trepte tot mai înalte, renunță progresiv la atașarea de aspectele sensibile ale materiei, își înduhovnicesc persoana proprie, dar și relațiile cu semenii și nefiind mulțumiți cu starea spirituală pe care se află, tind spre noi înălțimi de cunoaștere și de trăire mistică, acoperite însă de veșmântul smereniei. „Vederea în lumină", a lui Dumnezeu, de care se învredniceau uneori marii isihaști, nu constituia pentru ei un punct *terminus* al cunoașterii, ci provoca în ei o nouă sete de cunoaștere, mai bine zis de unire prin *cunoașterea-lumină* cu Cel cunoscut, cu Mântuitorul Iisus Hristos, prin care era anticipată, prefigurată și, într-un fel, inaugurată, intrarea în slava cea negrăită, apofatică, a zilei a opta sau a luminii neînserate a Împărăției Preasfintei Treimi.

În privința surselor sau izvoarelor dinamismului cunoașterii lui Dumnezeu, din punct de vedere sacramental-eclesial, s-au făcut unele referiri în secțiunea anterioară; ar mai fi de adăugat faptul că primirea, cu pregătire duhovnicească, a harului Sfintelor Taine, în mod special a Sfintei Euharistii, reprezintă, pe lângă întărirea și înnoirea progresivă a vieții spirituale, un spor tot mai substanțial de *cunoaștere-certitudine* și de *cunoaștere-prefacere* a chipului divin, în asemănare cu Cel ce, fiind Chipul Tatălui, S-a făcut pentru noi și Chip necreat al omului, în scopul

[89] Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 126.

transfigurării și îndumnezeirii celor ce-L cunosc și cred Lui, „ca unui Împărat și Dumnezeu" (*Rânduiala Botezului*, în *Molitfelnic*). Pentru teologia și viața Bisericii Ortodoxe, în Sfânta Liturghie și prin Sfintele Taine se atinge o treaptă înaltă de *cunoaștere-trăire* a Persoanei lui Hristos, treaptă ce nu poate fi niciodată ocolită sau înlocuită cu altceva, fiindcă atunci cunoașterea lui Dumnezeu ar rămâne teoretică, exterioară, rece și fără urmări concrete în persoana și în comunitatea umană.

În concluzie, învățătura Bisericii despre posibilitatea, modurile, caracteristicile și dinamismul cunoașterii lui Dumnezeu este întemeiată, biblic și patristic, pe datele Revelației divine și ea stă la baza întregului edificiu dogmatic ortodox, asigurând accesul la dogmele formulate sinodal sau prin consensul Bisericii și, prin ele, la realitatea divino-umană a lui Hristos, Fiul lui Dumnezeu Întrupat, Jertfit și Înviat, la realitatea Duhului Sfânt, lucrător în Biserică și în cosmos, împreună cu Hristos, precum și la realitatea eshatologică a Împărăției Preasfintei Treimi.

3.5. Problematica modernă și contemporană a cunoașterii lui Dumnezeu; distorsionările modernității și postmodernității, și răspunsul Bisericii

3.5.1. *Gnoseologia ortodoxă și reducționismul științei moderne*

Gnoseologia ortodoxă din a doua jumătate a secolului al XX-lea a fost integrată de teologii ortodocși într-un proces benefic de reîntoarcere la rădăcinile ei patristice de care a fost desprinsă, cu precădere prin așa-numita „captivitate babilonică a teologiei". Pe de altă parte, reprezentanții sintezei neopatristice au delimitat gnoseologia ortodoxă de epistemologia rațional-scolastică, specifică teologiei occidentale, deschizând-o, în același timp, spre provocările lumii contemporane lor. Respingând subiectul cartezian rațional și substanțial, teologii neopatristici au evidențiat noțiunea apofatic-catafatică de „persoană" care a fost creată după chipul lui Dumnezeu și chemată la o nesfârșită asemănare cu El, noțiune pe care au așezat-o în relație strânsă cu cea de „comuniune".

Delimitându-se de sofiologia lui Pavel Florensky și Serghei Bulgakov, de existențialismul lui Nikolai Berdiaev, precum și de abordarea teologică a apofatismului total, promovat de Vladimir Lossky și Christos Yannaras, Părintele Dumitru Stăniloae prezintă o gnoseologie holistă, în care între natural și supranatural există o strânsă corespondență și, implicit, între catafatic și apofatic și invers, cunoașterea autentică realizându-se în contextul experienței personale a relației omului cu Dumnezeu, în Biserică și Taine, modelul suprem fiind Sfânta Treime. Prin această sinteză dintre apofatic și catafatic, Părintele Stăniloae depășește vechea dilemă și separație dintre rațiune și experiență, arătând că perspectiva unei viziuni în care catafaticul și apofaticul sunt văzute împreună duce la o realitate antinomică, în care raționalitatea și taina coexistă.

Dezvoltând relația dintre catafatic și apofatic, cu implicații majore pentru relația dintre rațiune și taină, știință și teologie, Nikolaos Matsoukas arată că:

> „unitatea funcțională dintre catafatic și apofatic există permanent; de aceea și cele două moduri coexistă armonios [...] în conformitate cu metodologia teologică a Părinților, în timp ce catafaticul este legat funcțional, în mod necesar, cu apofaticul, are prioritate în orice manifestare ceea ce se numește experiență și viață [...]. Teologul, deci, nu trebuie să utilizeze niciodată catafaticul și apofaticul în mod independent unul de altul, nici să le considere simple apropieri gnoseologice la un nivel pur teoretic". În aceste condiții, „teologia ortodoxă rămâne neclintită în fața schimbărilor rapide ale științelor naturale, deoarece catafaticul, cu toate că este întotdeauna legat funcțional cu apofaticul, rămâne în mod nealterat catafatic, iar apofaticul rămâne apofatic [...]. Și fiindcă obiectul ei de cunoaștere nu este unitar, după cum nici metodologia ei nu este unitară, calea catafatică poate aborda, cu lejeritate, orice cunoaștere științifică de astăzi"[90].

[90] Nikos MATSOUKAS, *Introducere în gnoseologia ortodoxă*, trad. M. Popa, Ed. Bizantină, București, 1997, pp. 168-173. Despre aspectele abordate în acest subcapitol, a

Dacă în epoca patristică întâlnim un echilibru și o armonie între rațiune, raționalitate și taină, în sensul că izbânzile rațiunii, atunci când nu sunt asociate cu păcatul și răutatea, sunt recunoscute și apreciate de către Părinții Bisericii, în Evul Mediu, în Occident, lucrurile nu păreau să mențină aceeași direcție și, astfel, s-a ajuns la poziții contradictorii și chiar ireconciliabile. Noul statut al științei, în Evul Mediu, provine din faptul că teologia scolastică dorea să conserve și chiar să dezvolte supremația credinței asupra rațiunii, de unde și conflictul dintre teologie și știință, în modernitate. De la supremația credinței asupra rațiunii s-a ajuns la supremația rațiunii asupra credinței, sau, mai bine zis, la considerarea rațiunii ca unic mod de a cunoaște realitatea, redusă și ea doar la cele văzute. Cele nevăzute nu-și mai aveau locul în cadrul demersului gnoseologic, fiind identificate, treptat, de către diferiții oameni de știință, ca fiind iraționale. Prin așa-numita „teologie naturală", reprezentată de Descartes, Spinoza și Leibnitz, a avut loc transformarea teologiei în știință, organizată rațional, precum și consacrarea raționalismului drept singura cale de cunoaștere metafizică. Următoarea fază, în istoria consacrării raționalismului european, deși nu era ceva nou, o constituie „transferarea primatului de la cunoașterea dobândită prin raționare, la cea dobândită prin empirie senzorială", reprezentată culminant de Hobbes, Locke și Hume. „Moartea lui Dumnezeu" este rezultatul final al evoluției raționalismului european, strigătul lui Nietzsche fiind, din acest punct de vedere, unul *profetic*, care marchează faptul că Dumnezeul metafizicii occidentale este un Dumnezeu mort, este o noțiune abstractă, o plăsmuire a minții omenești, este un idol[91].

Exacerbarea acestui raționalism este și o consecință a dorinței de eliberare a filosofiei de sub tutela Bisericii Apusene care, prin depășirea competențelor, dorea să dezvolte supremația credinței asupra rațiunii.

---

se vedea Pr. Cristinel Ioja, *Rațiune și Mistică în Teologia Ortodoxă*, Ed. Universității *Aurel Vlaicu*, Arad, 2008; Pr. Cristinel Ioja, *Homo economicus. Iisus Hristos, sensul creației și insuficiențele purului biologism*, Ed. Marineasa, Timișoara, 2010.

[91] Christos Yannaras, *Heidegger și Areopagitul*, trad. N.Ș. Tanașoca, Ed. Anastasia, 1996, pp. 7, 18-19.

Raționalismul occidental, insuficient în sine însuși, a suferit și suferă și astăzi o mutație colosală spre vitalism sau neopăgânism, părăsindu-l pe Apollo, zeul rațiunii, pentru Dionysos, zeul vitalismului și al fecundității, ajungându-se din nou la consecințe inimaginabile pentru viața spirituală a omului european[92]. John F. Haught înfățișează patru modalități fundamentale prin care este exprimată relația dintre religie și știință, modalități care au fost îmbrățișate de către exponenții celor două căi de cunoaștere, în decursul timpului, rând pe rând: *conflictul*, când se consideră că religia este complet opusă științei sau știința invalidează religia; *contrastul*, când se consideră că știința și religia sunt valabile amândouă, dar trebuie separate cu fermitate una de cealaltă; *contactul*, când se consideră că știința și religia interacționează în mod inevitabil și, prin urmare, religia și teologia nu trebuie să ignore noile descoperiri ale științei; *confirmarea*, când se consideră că religia sprijină, în mod pozitiv, descoperirile științifice, deschizând calea pentru unele idei științifice fără a interveni în cadrul științei[93].

Referindu-se la modul în care gândirea patristică răsăriteană concepea această relație între credință și rațiune, teologie și știință, Vladimir Lossky arată:

> „Cosmologia Părinților greci reproducea, cu necesitate, imaginea cosmosului potrivit științei din epoca lor. Aceasta nu depreciază deloc fondul propriu-zis teologic al comentariilor cu privire la istoria biblică a creației. Teologia Bisericii Ortodoxe, totdeauna soteriologică, n-a intrat niciodată la învoială cu filosofia în vreo încercare de sinteză doctrinară [...]. Neavând nicio preferință filosofică, Biserica se va sluji totdeauna, cu multă libertate, de filosofie și de științe, într-un scop apologetic, dar ea nu va avea niciodată de apărat aceste adevăruri

[92] Pr. D. Popescu, *Teologie și cultură*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993, pp. 49-50.

[93] John F. Haught, *Știință și religie de la conflict la dialog*, trad. M. Stavinschi, D. Ionescu, Ed. XXI: Eonul dogmatic, București, 2002, pp. 15-16.

relative și schimbătoare așa cum apără adevărul neschimbător al dogmelor sale. De aceea, învățăturile cosmologice vechi și moderne nu vor afecta deloc adevărul fundamental descoperit Bisericii"[94].

Plecând de la aceste considerente, între teologie și știință nu există un conflict adevărat, ci doar unul aparent, care are la bază cauze istorice, cauze subiective și cauze metodologice care țin, în ultimă instanță, de poziții subiective și de problema depășirii competențelor.

3.5.2. *Schimbarea de paradigmă în știință: cunoașterea este antinomică*

Începând cu Copernic, infinitul devine o realitate; lumea este, de fapt, „infinită". De aceea, când este întrebat de Napoleon: „ce rol îi revine lui Dumnezeu în sistemul lumii?", Laplace îi răspunde acestuia: „Sire, nu am nevoie de această ipoteză". Nu sistemul lui Laplace, ci lumea deschisă de el nu mai avea nevoie de ipoteza lui Dumnezeu[95]. Observăm că ideii de lume închisă, ordonată și finită - cosmosul anticilor - i s-a substituit imaginea unui univers deschis, infinit în spațiu și timp. Iar această schimbare de paradigmă, după cum arată Alexandre Koyre, s-a produs la capătul unei adevărate dezbateri avându-i ca protagoniști pe Kepler, Newton, Descartes și Leibnitz. În aceste condiții, omul a pierdut locul central în univers, privilegiul de ființă superioară. Modificarea imaginii lumii, trecerea de la reprezentarea unui cosmos limitat și static spre aceea a universului infinit, aflat în continuă expansiune, a șocat profund conștiința omului european.

Știința modernă denatura originea, sensul și scopul omului pe pământ prin cel puțin trei aspecte pe care le dezvolta cu un triumfalism, dar și cu o repulsie dezlănțuită față de paradigmele scolastic-medievale cu care intrase în conflict: aspectul cosmologic, prin modelul

[94] Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, trad. Pr. V. Răducă, Ed. Anastasia, București, 1993, pp. 132-133.

[95] Alexandre Koyre, *De la lumea închisă la universul infinit*, trad. V. Tonoiu, Ed. Humanitas, București, 1999, p. 214.

heliocentric; aspectul antropologic, prin modelul evoluționist-darwinist și aspectul psihologic, prin modelul freudian al inconștientului[96].

Pozitivismul nemăsurat, promovat în secolul al XIX-lea, este mult mai temperat în secolul al XX-lea, când omenirea realizează falimentul scientismului. În timp ce, în secolul al XIX-lea, știința deduce, prin unii din reprezentanții săi, că materia este substratul ființelor și unica realitate existentă, care poate fi cercetată prin intermediul rațiunii înțelese în mod autonom, veacul al XX-lea a adus, odată cu Max Planck, prin teoria cuantelor, Albert Einstein, prin teoria relativității și W. Heisenberg, prin teoria incertitudinii, „dematerializarea materiei", limitele cunoașterii științifice, precum și deschiderea spre o dimensiune „uitată" care se referă la aspectul de taină al creației, specific abordării teologice-duhovnicești.

Dacă determinismul cosmologic, din secolul al XIX-lea, a făcut ca lumea să fie considerată o mașină – lucrurile există în ele însele și sunt legate între ele prin legi exterioare – în noua teorie a universului, elaborată în ultimele decenii, de știință, se trece la o concepție energetică a lumii, bazată pe ideea de relație reciprocă. Universul este o „vastă gândire" și astfel, concepția unui univers care a apărut întâmplător și care poate fi cercetat numai din perspectiva rațiunii autonome este insuficientă. Teoria cuantică face ca marginile cunoașterii să se retragă mereu mai departe, până la a pipăi enigma fundamentală cu care se confruntă spiritul uman: existența unei ființe transcendente, totodată cauza și sensul acestui univers. Deși această perspectivă, deschisă de fizica modernă, poate fi suspectată de panteism, totuși ea este depășită pentru relația dintre știință și teologie, rațiune și mistică, din ultimele secole, ea arătând necesitatea abordării realității nu numai pe cale pur rațională, ci și duhovnicească, mistică. Rațiunea suficientă, caracteristică secolelor XVII-XVIII, deși n-a dispărut, totuși a început prin fizica cuantică, și nu numai, să fie „reinserată într-un cadru infinit mai diversificat, mai bogat, mai puțin rigid"[97].

[96] Jean BORELLA, *Criza simbolismului religios*, trad. D. Morărașu, Ed. Institutului European, Iași, 1995, p. 65, n. 42.

[97] Ghislain LAFONT, *O istorie teologică a Bisericii. Itinerar, Forme, Modele*, trad. M.C. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2003 p. 285.

Viziunea simbolică asupra lumii descoperă dimensiunea tainică a ei, dimensiune pe care este fundamentată însăşi realitatea observabilă, fenomenală, aşa încât, între văzut şi nevăzut, există o relaţie interioară, lumea văzută revelându-şi sensul ei autentic doar în strânsă relaţie cu lumea nevăzută. Din această perspectivă, cercetarea ştiinţifică se află în imposibilitatea de a exclude o altă ordine de realităţi, pe care, de fapt, o întâlneşte în demersul ei şi este nevoită să o evidenţieze, astăzi, tot mai mult. Demersurile ştiinţifice pentru redescoperirea simbolismului pot fi coroborate cu descoperirile ştiinţifice, în ceea ce priveşte problema cunoaşterii lumii şi omului, realizate în special prin intermediul fizicii cuantice, care a revoluţionat gândirea europeană a secolului al XX-lea. Cunoaşterea nu se dobândeşte doar prin intermediul raţiunii, care, în cadrul fizicii cuantice, este simţitor depăşită, ci implică ceea ce am putea numi *theoria*, care în teologie este mai mult decât o cunoaştere simplă prin intermediul simţurilor.

> „Experienţa noetică face parte dintr-o altă dimensiune, nu dintr-un alt univers. Experienţele noetice, pe care le pot trăi cei care se nevoiesc, pot implica lumina necreată (a iluminării şi îndumnezeirii), dar acele experienţe sunt psiho-somatice, trăite de persoană în totalitatea ei, între limitele universului creat, univers care va fi transfigurat şi nu distrus. Cele două tipuri de *theoria* fac referire la descoperirea dogmei, iar cel mai obişnuit tip este propriu proceselor fizicii moderne. În context ortodox, *theoria* presupune lucrarea harului dumnezeiesc. În fizică, procesul este experimental iar *theoria* este contemplarea pătrunzătoare a rezultatelor experimentelor. Experimentele urmează regulile cuanticii şi teoriei relativităţii. În Ortodoxie, procesul este experimental. Iar îndreptarul acestui proces sunt Scriptura şi Sfânta Tradiţie”[98].

Fizica cuantică se prezintă ca o fizică care pune probleme serioase gândirii reducţioniste, ea revoluţionând concepţia tradiţională despre

[98] Andrew Sopko, *Pentru o cultură a iubirii jertfelnice. Teo-antropologia Arhiepiscopului Lazar Puhalo*, trad. V. Baidoc, Ed. Eikon, Cluj-Napoca, 2004, pp. 112-113.

realitatea materială. În virtutea acestui fapt numeroși oameni de știință nu se mai mulțumesc doar cu o perspectivă unilaterală asupra realității și, în acest sens, nu exclud aspectul mistic al realității, căruia în cele mai multe cazuri îi aplică o pronunțată tentă panteistă sau deistă.

Problema fundamentală la care asistăm astăzi este următoarea: știința modernă, după secole de raționalism și suficiență, este nevoită, datorită descoperirilor sale, să redescopere *limbajul antinomic*, pe care însăși realitatea îl cuprinde și propune. Această realitate, care se descoperă înaintea „ochilor" științei, impune însăși rațiunii autosuficiente și închise în sine o deschidere a acestei rațiuni, tocmai în încercarea de a se realiza compatibilitatea dintre mijlocul de cunoaștere și obiectul de cunoscut. Totuși, dincolo de aceste deschideri realizate la nivelul științei contemporane, teologia ortodoxă mărturisește că o cunoaștere autentică nu se realizează decât prin intermediul tuturor potențialităților firii umane, care sunt sintetizate în ceea ce noi numim *persoană* și implică, pe lângă credință și iubire, și coborârea minții în inimă, persoana umană stând într-o relație strânsă cu Persoana divină sau cu Persoanele divine, în har.

Într-adevăr, raționalitatea creației, pusă în evidență cu secole în urmă de teologia biblică și patristică a Bisericii și redescoperită, într-o anumită măsură, de știință, implică fără îndoială modul antinomic de a fi al întregii realități. Părintele Dumitru Stăniloae subliniază cu claritate acest fapt, într-o perioadă când materialismul dialectic era în vogă în societatea românească:

> „A fost o vreme când coincidența celor opuse era socotită incompatibilă cu rațiunea. Oriunde se întâlnea o sinteză de felul acesta – și toată realitatea este așa – rațiunea o fărâmița în noțiuni ireconciliabile, contradictorii, ridicând pe unele împotriva altora, sau căutând să le contopească cu forța. Rațiunea s-a obișnuit acum să unească principiul distincției și al unității în înțelegerea realității, în așa măsură încât nu-i mai este deloc greu să vadă modul antinomic de a fi al întregii realități. Pentru ea este azi un fapt general că pluralitatea nu sfâșie unitatea și unitatea nu anulează pluralitatea.

Este un fapt că pluralitatea este, în mod necesar, interioară unității, sau că unitatea se manifestă în pluralitate. Este un fapt că pluralitatea menține unitatea și unitatea, pluralitatea și că slăbirea uneia din acestea înseamnă slăbirea sau dispariția vieții sau existenței unei entități oarecare. Acest mod de a fi al realității este recunoscut azi ca superior noțiunii de odinioară a raționalului, iar noțiunea raționalului a devenit, sub forța realității, complexă și antinomică. Afirmații care se considerau odinioară ca iraționale din pricina caracterului lor aparent contradictoriu, se recunosc acum ca indicând o treaptă firească spre care trebuie să se întindă rațiunea, ca treaptă a cărei înțelegere constituie destinul firesc al rațiunii, și care este un chip al caracterului supranatural al unității perfecte a celor distincte în Sfânta Treime"[99].

Sf. Grigorie Palama afirmă faptul că metoda teologiei, de exprimare în termeni paradoxali și antinomici, este una valabilă și autentică:

„Este specific oricărei teologii care vrea să respecte evlavia să afirme când un lucru când un altul, atunci când ambele afirmații sunt adevărate; în ceea ce privește contradicția din propriile afirmații, aceasta nu se petrece decât în cazul oamenilor complet lipsiți de înțelegere"[100].

Dar teologia nu este un fapt al explicației sau demonstrației, în primul rând, ci un fapt al comunicării și comuniunii. În acest sens, limbajul antinomic este potrivit în vederea *împărtășirii* noastre de cunoașterea lui Dumnezeu, păstrând, în același timp, măreția tainei. Astfel, în procesul cunoașterii, din perspectivă teologică, *împărtășirea și comuniunea* care nu se realizează în mod autonom, ci în spațiul iubirii și al Bisericii, constituie fundamentul și scopul oricărei cunoașteri.

[99] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 288.

[100] Sf. Grigorie Palama, *Capitula phisica, theologica, moralia et practica*, 150, 121, în *PG* 150, 1205, *apud* Vl. Lossky, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, trad. A. Manolache, Ed. Humanitas, București, 1998, p. 43.

De aceea, este nevoie și în procesul cunoașterii să se realizeze o convergență între teologie și știință, între rațiune, credință și spiritualitate, fără a se depăși însă competențele și fără a gândi în termeni exclusiviști, ci păstrând distincțiile, care coexistă împreună, ca un efort comun și personal în a cunoaște „cele văzute și cele nevăzute".

3.5.3. *Renașterea ocultismului, „fuzionarea" cu știința – o provocare pentru Dogmatica Ortodoxă actuală*

În perspectiva unei viziuni holistice, pe care știința dorește să o dobândească despre lume, unii oameni de știință se orientează spre doctrinele și sistemele de gândire orientale și păgâne și nu spre aspectele fundamentale ale teologiei creștine patristice. Altfel spus, perspectiva carteziană, care a dus la supralicitarea intelectului nu este înlocuită cu perspectiva răsăriteană, *paradoxală*, asupra cunoașterii, structurată pe relația dintre catafatic și apofatic, raționalitate și taină, ci cu perspectiva orientală păgână și panteistă. Nu mai este acceptată spiritualitatea răsăriteană, situată dincolo de o mistică panteistă sau deistă, ci diferitele spiritualități orientale care primesc chiar statut științific și social permanent. Aceasta este o altă mare confuzie a celor care doresc să reînnoade o relație între rațiune și mistică sau, altfel spus, o relație între implicațiile rațiunii și implicațiile misticii.

Putem astfel observa cum știința începe să se apropie tot mai mult de doctrinele mistice orientale, câștigând aspectul unei noi forme de mitologie. Ceea ce altădată era desconsiderat și repudiat, acum devine parte a demersului științific:

> „Integrat în mișcarea New Age, omul de știință este concomitent «vrăjitor» atunci când folosește reprezentările animiste, mitul și clișeele gnosticiste, fără să precizeze dacă o face metaforic sau definitoriu. Pe de altă parte, «vrăjitorii», respectiv cei ce practică preferențial ocultismul, îmbrățișează astăzi în chip diletant astronomia, biologia, fizica, electronica, etc., reinterpretându-și domeniul fie cu demonstrația experimentului repetabil, fie cu persuasiunea

experienței transpersonale, susținută de tot mai multe mărturisiri și confesiuni personale"[101].

Observăm că nu numai știința împrumută unele aspecte ale spiritualităților și misticilor orientale, ci și acestea, ca să se legitimeze mai bine și să câștige o mai mare aderență în conștiința omului contemporan, alienat de raționalismul exacerbat, împrumută aspecte ale diferitelor științe pe care le adaptează demersului lor. Confuzia este mare, întrucât misticile orientale nu fac distincția fundamentală dintre creat și necreat, iar demersul unei relaționări dintre diferite științe și aceste mistici rămâne tot în cadrul creaturalității, deși intuiește anumite aspecte tainice ale creației. Dezvoltarea și practicarea doctrinelor mistice în Occident și cochetarea științei contemporane cu multe dintre aceste doctrine, a dus, fără îndoială, la întrezărirea nașterii unei noi umanități, care prezintă adânci și grave implicații pentru conștiința și viața omului contemporan. Se observă cum vechiul gnosticism renaște într-o formă cvasi-științifică, abordând problemele de mistică nu în mod mistic, ci științific, ajungându-se astfel la o „magie științifică"[102].

Toate aceste manifestări ezoterice sunt incluse în fenomenul general cunoscut cu numele de New Age, așa încât „întreg sincretismul spiritualității New Age este dominat de ideea sintezei dintre știința occidentală și înțelepciunea orientală, dintre tehnologia instrumental-expansivă și practicile meditativ-ziditoare, dintre individuația rațională și *unio mystica*"[103]. În această perspectivă, a unei convergențe,

> „vidul cuantic este identificat cu vidul taoist, mișcarea subatomică este identificată cu dansul lui Shiva, nonseparabilitatea cuantică este echivalată cu unitatea conceptelor de *ying* și *yang* etc. Există o convergență între schemele religioase și cele aparținând științei

---

[101] Vl. LOSSKY, *După chipul...*, p. 8.

[102] Nikolai BERDIAEV, *Sensul creației, încercare de îndreptățire a omului*, trad. A. Oroveanu, Ed. Humanitas, București, 1992, pp. 65-66.

[103] Bruno WÜRTZ, *New Age. Paradigma holistă sau revrăjirea vărsătorului*, Ed. de Vest, Timișoara, ²1994, pp. 122-123.

pozitiviste. Pe o asemenea linie se situează noua gnoză. Sub acest termen sunt regrupate diferite tipuri de gândire prin care recunoaştem, în fapt, existenţa în lume a unei preeminenţe a spiritului. Ştiinţa ar descoperi, astfel, cealaltă faţă a materiei: religia, locuirea. Şi una şi alta, împreună, fac posibil sensul"[104].

Jean Vernette, plecând de la celebra afirmaţie a lui Malraux, prezintă şi justifică interesul lumii actuale faţă de spiritualitate, în special de spiritualitatea de factură New-Age:

„Aceste noi forme de spiritualitate se manifestă în domeniile semnificative ale unei căutări existenţiale a sensului şi a înţelepciunii: explorarea conştiinţei şi a transcendentalului, cercetarea noilor forme ale sacrului şi studierea iraţionalului, descoperirea filosofiilor Orientului, ca şi pe aceea a «Orientului care sălăşluieşte în noi», urmărirea sănătăţii holistice şi pe aceea a mântuirii, abordarea din perspective noi a marilor personalităţi ale misticii, precum a Învăţătorului Iisus. Trebuie remarcată, în egală măsură, resuscitarea interesului faţă de spiritualităţile tradiţionale care, astăzi, aparţin pe deplin memoriei religioase a Occidentului: budismul şi hinduismul, deja citate, ca şi islamul şi iudaismul"[105].

Într-un asemenea context, raţiunea este privită din două unghiuri diferite: pe de o parte, raţiunea este idolatrizată, pe de altă parte, este ridiculizată, ea fiind destrămată între un scientism zgomotos şi o admiraţie exagerată pentru ocultism, între visul stârnit de progresul ştiinţific şi fuga de real în imaginarul spiritismului[106].

Pentru a depăşi dualismul gândirii antice, pe de o parte, şi panteismul, pe de altă parte, Sfinţii Părinţi au afirmat că spiritul este interior

---

[104] Jean-Michel MALDAME, *Christos pentru întreg universul. Pentru o colaborare între ştiinţă şi credinţă,* trad. L. Flonta, Ş. Melancu, Ed. Cartimpex, Cluj, 1999, p. 24.

[105] Jean VERNETTE, *Secolul XXI va fi mistic sau nu va fi deloc,* Ed. Corint, Bucureşti, 2003, p. 17.

[106] J. VERNETTE, *Secolul XXI...*, p. 83.

materiei și că materia este concentrare de energie și de calități logice (ca urme ale Logosului divin creator), astfel încât materia poate fi transfigurată de spirit. Știința, care a trecut de la materialitatea universului la energie și de la energie la informație, a ajuns să întrezărească această ordine interioară a universului, pe care grecii o numeau „logos”, iar teologia răsăriteană a pus-o în valoare, într-un mod cu totul original, cu secole în urmă. Materia nu este numai concentrare de energie, ci și *concentrare de raționalitate*, iar raționalitatea internă a cosmosului creează premisele unui dialog între Dumnezeu și om, având creația la mijloc[107]. Teologia nu are nevoie de teoriile științifice, în sensul unei justificări, ea având la baza demersului și mărturisirii ei Revelația divină; însă teologia își propune să nu ajungă la un conflict ideologic cu știința și, pentru aceasta, este nevoie de o viziune complementară reciprocă, având în vedere că știința autentică confirmă datele Revelației.

---

[107] Pr. Dumitru POPESCU, „Esența sintezei dogmatice a Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae”, în: *Studii Teologice*, XXXV (1983), 7-8, p. 582.

BIBLIOGRAFIE

Izvoare

ATANASIE CEL MARE, SF., *Cuvânt împotriva arienilor*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 15, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987;

DIONISIE AREOPAGITUL, SF., *Despre numirile divine*, trad. de Pr. D. Stăniloae, Ed. Paideia, București, 1996;

GRIGORIE DE NYSSA, SF., *Despre viața lui Moise*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 29, trad. Pr. D. Stăniloae, Pr. Ioan Buga, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982;

GRIGORIE TEOLOGUL, SF., *Oratio XXVIII, în PG* 36, col. 27-74;

GRIGORIE TEOLOGUL, SF., *Cele cinci cuvântări teologice*, trad. Pr. D. Stăniloae, Anastasia, București, 1993;

GRIGORIE PALAMA, SF., *Despre împărtășirea dumnezeiască și îndumnezeitoare*, în *Filocalia*, vol. VII, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1977;

GRIGORIE PALAMA, SF., *Despre sfânta lumină*, în *Filocalia*, vol. VII, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1977;

IOAN GURĂ DE AUR, SF., *Omilia a III-a. Despre necunoașterea lui Dumnezeu*, trad. W. Al. Prager, Ed. Herald, București, 2004;

IOAN DAMASCHIN, SF., *Dogmatica*, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Scripta, București, 1993;

ISAAC SIRUL, SF., *Cuvinte despre nevoință*, în *Filocalia*, vol. X, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981;

MAXIM MĂRTURISITORUL, SF., *Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia*, vol. III, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Harisma, București, 1993;

MAXIM MĂRTURISITORUL, SF., *Ambigua*, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1983;

NICHITA STITHATUL, CUV., *Cele 300 de capete*, în *Filocalia*, vol. VI, București, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1977.

Lucrări de specialitate

DE BEAUREGARD, Marc Antoine Costa, STĂNILOAE, Dumitru, Pr., *Mică dogmatică vorbită. Dialoguri la Cernica*, trad. M.C. Oros, Ed. Deisis, Sibiu, 1995;

BERDIAEV, Nikolai, *Sensul creației, încercare de îndreptățire a omului*, trad. A. Oroveanu, Ed. Humanitas, București, 1992;

BORELLA, Jean, *Criza simbolismului religios*, trad. D. Morărașu, Ed. Institutul European, Iași, 1995;

BRIA, Ion, Pr., *Credința pe care o mărturisim*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987;

BRIA, Ion, Pr., *Dicționar de teologie ortodoxă*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981;

BUCHIU, Ștefan, Pr., *Cunoașterea apofatică în gândirea Părintelui Stăniloae*, Ed. Basilica, București, 2013;

BUCHIU, Ștefan, Pr., *Dogmă și teologie*, Ed. Sigma, București, 2006;

DANIEL, PF, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Teologie și spiritualitate*, Ed. Basilica, București, 2009;

EVDOKIMOV, Paul, *Cunoașterea lui Dumnezeu*, trad. Pr. V. Răducă, Ed. Christiana, București, 1995;

FELMY, Karl Christian, *Dogmatica experienței ecleziale*, trad. Pr. I. Ică, Ed. Deisis, Sibiu, 1999;

HAUGHT, John F., *Știință și religie de la conflict la dialog*, trad. M. Stavinschi, Doina Ionescu, Ed. XXI: Eonul dogmatic, București, 2002;

IOJA, Cristinel, Pr., *Rațiune și Mistică în Teologia Ortodoxă*, Ed. Universității *Aurel Vlaicu*, Arad, 2008;

IOJA, Cristinel, Pr., *Homo economicus. Iisus Hristos, sensul creației și insuficiențele purului biologism*, Ed. Marineasa, Timișoara, 2010;

KOYRE, Alexandre, *De la lumea închisă la universul infinit*, trad. V. Tonoiu, Ed. Humanitas, București, 1999;

LAFONT, Ghislain, *O istorie teologică a Bisericii. Itinerar, Forme, Modele*, trad. M.C. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2003;

LOUTH, Andrew, *Deslușirea Tainei*, trad. M. Neamțu, Ed. Deisis, Sibiu, 1999;

LOSSKY, Vladimir, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, trad. Pr. V. Răducă, Ed. Anastasia, București, 1993;

LOSSKY, Vladimir, *Vederea lui Dumnezeu*, trad. R. Rus, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995;

LOSSKY, Vladimir, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, trad. A. Manolache, Ed. Humanitas, București, 1998;

MALDAME, Jean-Michel, *Christos pentru întreg universul. Pentru o colaborare între știință și credință*, trad. L. Flonta, Șt. Melancu, Ed. Cartimpex, Cluj, 1999;

MATSOUKAS, Nikos, *Introducere în gnoseologia ortodoxă*, trad. M. Popa, Ed. Bizantină, București, 1997;

POPESCU, Dumitru, Pr., *Teologie și cultură*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993;

POPESCU, Dumitru, Pr., *Iisus Hristos Pantocrator*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005;

SOPKO, Andrew, *Pentru o cultură a iubirii jertfelnice. Teo-antropologia Arhiepiscopului Lazar Puhalo*, trad. V. Baidoc, Ed. Eikon, Cluj-Napoca, 2004;

STĂNILOAE, Dumitru, Pr., *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978;

STĂNILOAE, Dumitru, Pr., *Teologia Morală Ortodoxă*, vol. III, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981;

STĂNILOAE, Dumitru, Pr., *Sfânta Treime sau La început a fost iubirea*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993;

STĂNILOAE, Dumitru, Pr., *Iisus Hristos, lumina lumii și îndumnezeitorul omului*, Ed. Anastasia, București, 1993;

STĂNILOAE, Dumitru, Pr., *Trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2000;

STĂNILOAE, Dumitru, Pr., *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă*, Ed. Mitropolia Olteniei, 1986

STĂNILOAE, Dumitru, Pr., *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Ed. Basilica, București, 2014;

STĂNILOAE, Dumitru, Pr., *Ascetica și mistica*, Ed. Basilica, București, 2014;

VERNETTE, Jean, *Secolul XXI va fi mistic sau nu va fi deloc*, Ed. Corint, București, 2003;

WÜRTZ, Bruno, *New Age. Paradigma holistă sau revrăjirea vărsătorului*, Ed. de Vest, Timişoara, [2]1994;

YANNARAS, Christos, *Heidegger şi Areopagitul*, trad. N.Ş. Tanaşoca, Ed. Anastasia, 1996.

Studii şi articole

POPESCU, Dumitru, Pr., „Esenţa sintezei dogmatice a Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae", *în: Studii Teologice*, XXXV (1983), 7-8;

STĂNILOAE, Dumitru, Pr., „Cunoaşterea lui Dumnezeu la Sfântul Ioan Gură de Aur", în: *Ortodoxia*, IX (1957), 4;

STĂNILOAE, Dumitru, Pr., „Criteriile prezenţei Sfântului Duh", în: *Studii Teologice*, XIX (1967), 3-4;

STĂNILOAE, Dumitru, Pr., „Drumul cu Hristos Mântuitorul prin Tainele şi sărbătorile Bisericii", în: *Ortodoxia*, XXVIII (1976), 2.

CAPITOLUL IV

DUMNEZEU – SFÂNTA TREIME ÎN CREDINȚA BISERICII

4.1 Sfânta Treime, Dumnezeu Unul în ființă și întreit în Persoane, baza mântuirii noastre

4.1.1. *Sfânta Treime, specific al credinței creștine în Dumnezeu*

Creștinii cred într-un Dumnezeu Treimic: Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt. Sfânta Treime, Dumnezeu Unul în dumnezeirea Sa, subzistând în trei Persoane reale și distincte, ni S-a descoperit în și prin Iisus Hristos, așa cum arată Sfântul Evanghelist Ioan: „Pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată; Fiul cel Unul-Născut, Care este în sânul Tatălui, Acela L-a făcut cunoscut" (*Ioan* 1, 18); „Pentru că Legea prin Moise s-a dat, iar harul și adevărul au venit prin Iisus Hristos" (*Ioan* 1, 17). Iar Mântuitorul nostru Iisus Hristos Însuși spune: „Și aceasta este viața veșnică: Să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat, și pe Iisus Hristos pe Care L-ai trimis" (*Ioan* 17, 3). Odată cu realitatea concretă a Persoanei lui Iisus Hristos, Care, ca Persoană dumnezeiască, Se coboară la nivelul accesibil oamenilor, ni S-a descoperit, în evidența concretă a dumnezeirii lui Hristos, și Sfânta Treime Însăși. Iisus Hristos vorbește despre Tatăl, despre El Însuși ca Fiu al Tatălui, Fiul lui Dumnezeu, și despre Sfântul Duh Care purcede din Tatăl (*Ioan* 15, 26) și pe Care Tatăl Îl va trimite în lume în numele Său (*Ioan* 14, 26), sau pe Care El Îl va trimite de la Tatăl (*Ioan* 15, 26) și împreună cu Care El, ca Fiu al lui Dumnezeu și Fiul Omului,

împlinește iconomia mântuirii de ridicare a oamenilor în comuniunea de viață și iubire veșnică a Sfintei Treimi.

Cele trei Persoane nu sunt aspecte sau manifestări ale unicei ființe dumnezeiești, cum susținea sabelianismul, erezie antitrinitară, ci moduri de existență eternă (τρόποι τῆς αἰδίου ὑπάρξεως) ale unicului Dumnezeu, adică trei Subiecte în care subzistă aceeași Ființă dumnezeiască Una în întregime și în mod propriu în fiecare. Sau, altfel spus, Persoanele Sfintei Treimi structurează din interior Dumnezeirea sau supraesența divină; Ființa cea una a lui Dumnezeu este conținutul celor trei Persoane în Dumnezeu. De aceea nu sunt trei dumnezei, ci Unul în trei Persoane.

În acest sens, este de ajutor faptul că Sf. Apostol și Evanghelist Ioan spune că „Dumnezeu este iubire" (*1 Ioan* 4, 8). Iubirea nu este numai o însușire morală a lui Dumnezeu, ea exprimă ființa Lui sau modul existenței Sale. Iubirea presupune totdeauna două eu-uri care se iubesc; un eu care iubește și altul care primește iubirea, și aceasta într-o reciprocitate desăvârșită. Iubirea unește cele două eu-uri în proporție cu iubirea dintre ele, fără să le confunde, căci aceasta ar pune capăt iubirii. Iubirea desăvârșită unește, în mod paradoxal, „mai multe eu-uri care se iubesc, rămânând neconfundate, și o unitate maximă între ele"[1]. Fără existența unei iubiri desăvârșite și veșnice nu se poate explica iubirea din lume și nu se vede nici scopul iubirii. Iubirea din lume presupune, ca origine și scop, iubirea eternă și desăvârșită între mai multe Persoane divine. Iubirea eternă presupune Persoanele divine, nu le produce. Altfel s-ar putea concepe o iubire impersonală, producând și destrămând persoanele umane. Persoanele dumnezeiești, în Sfânta Treime, sunt desăvârșite din eternitate, căci iubirea Lor este iubirea desăvârșită, care nu poate spori comuniunea dintre Ele. În acest caz, s-ar fi pornit de la extrema despărțire, de la neiubire. Iubirea desăvârșită în Dumnezeu, presupune Dumnezeirea sau o ființă comună în trei Persoane, cum spune învățătura creștină despre Dumnezeu[2].

[1] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978, p. 282.

[2] Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 282.

Sfânta Treime este Taina supremă a existenței care explică toate și fără de Care nu se poate explica nimic, până la sfârșit. Ea nu poate fi înțeleasă pe deplin și totuși este conformă logicii pentru că este fundamentul abisal al existenței care nu poate fi decât unul rațional. Taina Sfintei Treimi luminează taina lumii, iar taina creației indică spre Taina lui Dumnezeu-Sfânta Treime. Filosofiile vorbesc despre o metafizică, dar metafizica de care vorbesc acestea este o esență abstractă, stăpânită de o lege a evoluției sau a emanației din care ies toate stăpânite de aceeași lege. Dar cine a dat acea lege de care depind toate? Așadar, metafizica filosofiilor n-are logică[3].

Dimpotrivă, cel puțin din punctul de vedere al sensului pe care îl oferă pentru existență, Sfânta Treime are o logică proprie: Ea este Iubirea fără de început și fără de sfârșit și urmărește extinderea iubirii, singura care dă sens deplin existenței. Nu se poate închipui că a fost un „cândva" când n-a existat nimic. De unde a apărut existența, dacă n-ar fi din eternitate? Există deci o *Existență* din eternitate, fără de început și fără de sfârșit, Izvorul a toată existența. Această Existență eternă este un mister inexplicabil dar, în același timp, explică totul în calitate de origine și scop al existenței create. Iar originea și scopul celor create nu poate fi decât *Iubirea* fără început și fără sfârșit, Care oferă lumină și sens deplin întregii existențe[4].

Dacă nu ni S-ar fi descoperit Dumnezeu Însuși, ca Treime, omul n-ar fi ajuns la această credință. Deși astfel revelată, Sfânta Treime rămâne în Sine un mister, căci până și în Revelație Treimea rămâne transcendentă. De aceea, nu trebuie să ne închipuim că am înțeles complet realitatea Treimii, rămânând la un sens lumesc al Ei. În acest caz, Ea ne-ar deveni un idol, oprind mișcarea spiritului nostru spre misterul plenitudinii vieții mai presus de înțelegere. Dar nici nu trebuie să renunțăm la contemplarea și exprimarea Ei, ca și când Ea nu

[3] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Sfânta Treime sau la început a fost iubirea*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005, p. 7.

[4] Pr. D. STĂNILOAE, *Sfânta Treime...*, pp. 7, 9, 14-20.

ar spune nimic real referitor la Dumnezeu. În acest caz, fie că ne-am îneca în indefinitul, care nu ne dă certitudine despre nimic, deci nici certitudinea existenței eterne, prin comuniunea cu realitatea personală dumnezeiască, fie că am rămâne cu formula unui dumnezeu impersonal sau monopersonal, care nu are în sine duhul comuniunii și, deci, n-ar fi apt și dispus nici la o comuniune cu persoanele create[5].

Formula dogmatică a Dumnezeirii unice în Ființă și întreite în Persoane, bazată pe revelarea Sfintei Treimi în și prin Iisus Hristos, este, ca orice formulă dogmatică, mărturisirea credinței într-o realitate care ne mântuiește și deci ne dă un minimum de înțelegere. Ea delimitează învățătura creștină despre Dumnezeu față de alte învățături, în sensul că numai o astfel de Dumnezeire este singura mântuitoare, ca bază a comuniunii de viață și iubire cu noi în veșnicie. Ea ne ferește de a confunda pe Dumnezeu cu creația, cum o face panteismul, sau de a-L considera ca neavând, după crearea lumii, niciun raport cu creația, în general, și cu omul, în special, cum consideră deismul. Mai mult, credința creștină în Sfânta Treime ne arată că Dumnezeu este transcendent și imanent, în același timp; prezent în lume și, în același timp, mai presus de ea. El coboară la noi prin Una din Persoanele Sale, venind în maximă apropiere de oameni, pentru a-i ridica în comuniune cu El, pentru a-i face părtași comuniunii de viața și iubirea veșnică ale Sfintei Treimi, fii ai lui Dumnezeu prin har. Căci, în comunitatea desăvârșită și veșnică a celor trei Persoane, în care subzistă supraesența unică a Dumnezeirii, este dată infinitatea și desăvârșirea vieții iubitoare a Treimii și a fiecărei Persoane. Și, ca atare, numai prin Ea ne este dată și asigurată comuniunea noastră eternă cu viața infinită a lui Dumnezeu și comuniunea neconfundată între noi, părtași ai acestei infinități. Prin aceasta Ea ne asigură persistența și desăvârșirea ca persoane în veci[6].

---

[5] Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 283.

[6] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 284; Pr. Dumitru RADU, *Îndrumări Misionare*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986, pp. 107-108.

4.1.2. *Sfânta Treime, baza mântuirii noastre*

„Mântuirea și îndumnezeirea, ca operă de ridicare a oamenilor care cred în comuniunea intimă a lui Dumnezeu, nu este decât extinderea relațiilor afectuoase dintre Persoanele divine la creaturile conștiente. De aceea, Treimea Se revelează în mod esențial în opera mântuirii și, de aceea Treimea este baza mântuirii. Numai existând un Dumnezeu întreit, Una din Persoanele dumnezeiești – și anume Cea Care Se află într-o relație de Fiu față de Alta și poate rămâne în această relație afectuoasă de Fiu și ca om – Se întrupează, punând pe toți frații Săi întru umanitate în această relație de fii față de Tatăl ceresc, sau pe Tatăl Său în relație de Părinte cu toți oamenii"[7]: „ca iubirea cu care M-ai iubit Tu să fie în ei și Eu în ei", spune Iisus, în acest sens (*Ioan* 17, 26). Iar Sf. Ioan Damaschin scrie: „Întruparea este modul unei a doua subzistențe, acomodată numai Fiului cel Unul Născut și Cuvântului, ca să rămână neschimbată proprietatea Lui personală, sau ca să rămână și ca om în relația de Fiu, cu Tatăl"[8]. Referitor la starea noastră de fii ai lui Dumnezeu, după har, pe care o primim prin Întruparea Fiului lui Dumnezeu și lucrarea Sfântului Duh, Apostolul Pavel spune:

> „Iar când a venit plinirea vremii, Dumnezeu a trimis pe Fiul Său, născut din femeie, născut sub Lege, ca pe cei de sub Lege să-i răscumpere, ca să dobândim înfierea. Și pentru că sunteți fii, a trimis Dumnezeu pe Duhul Fiului Său în inimile noastre, care strigă: Avva, Părinte! Astfel, dar, nu mai ești rob, ci fiu; iar de ești fiu, ești și moștenitor al lui Dumnezeu, prin Iisus Hristos" (*Galateni* 4, 4-7).

Căci: „Prin Fiul Întrupat intrăm în comuniune filială cu Tatăl, iar prin Duhul ne rugăm Tatălui, sau vorbim cu El ca niște fii. Căci Duhul Se unește cu noi în rugăciune: „Duhul este Cel în Care ne rugăm și prin Care ne rugăm". El Se identifică, prin har, cu noi, ca noi să ne

[7] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 286.
[8] Sf. Ioan Damaschin, *Contra Jacobitas*, în *PG* 94, col. 1364 A.

identificăm, prin har, cu El. Duhul elimină, prin har, distanța între eu-ul nostru și eu-ul Lui, creând prin har între noi și Tatăl aceeași relație pe care El o are după ființă cu Tatăl și cu Fiul. Dacă în Fiul Întrupat am devenit fii prin har, în Duhul dobândim conștiința și îndrăznirea de fii"[9], căci „nimeni nu poate să zică: Domn este Iisus, decât în Duhul Sfânt" (*1 Corinteni* 12, 3). La Sfânta Liturghie, după prefacerea darurilor de pâine și vin, prin lucrarea Duhului Sfânt, în Trupul și Sângele Domnului, ne rugăm, de aceea: „Și ne învrednicește pe noi, Stăpâne, cu îndrăznire, fără de osândă, să cutezăm a Te chema pe Tine, Dumnezeu-Tatăl Cel ceresc, și a zice: Tatăl nostru, Care ești în ceruri [...]".

„Fiul, întrupându-Se, Își mărturisește și ca om dragostea de Fiu față de Tatăl, dar o dragoste ascultătoare, sau Îl revelează oamenilor pe Tatăl, ca aceștia să-L iubească întocmai ca pe Tatăl lor. Totodată, Tatăl mărturisește Fiului, în calitatea Acestuia de Fiu întrupat, și prin El și nouă, iubirea Sa de Tată. Iar Dumnezeu-Duhul Sfânt spiritualizează umanitatea asumată de Fiul, îndumnezeind-o sau făcând-o aptă de participarea la iubirea Ipostasului divin al Fiului față de Tatăl Său. Revelarea Treimii, prilejuită de Întruparea și activitatea pe pământ a Fiului, nu este decât o atragere a noastră prin har, sau prin Duhul Sfânt, în relația filială a Fiului cu Tatăl. Actele de revelare ale Treimii sunt acte mântuitoare și îndumnezeitoare, sunt acte de ridicare a noastră în comuniunea cu Persoanele Sfintei Treimi"[10].

„Un dumnezeu monopersonal nu ar avea în sine iubirea sau comuniunea eternă, în care să voiască să ne introducă și pe noi. El sau nu s-ar întrupa, ci ne-ar trimite o învățătură cum să trăim în mod drept, sau, dacă s-ar întrupa, nu s-ar așeza, ca om, într-o relație cu Dumnezeu ca și cu o persoană deosebită, ci și-ar da și ca om conștiința că este suprema realitate; iar conștiința aceasta sau ar da-o

---

[9] Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 286.
[10] Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, pp. 286-287.

tuturor oamenilor, sau s-ar înfățișa pe Sine și în calitate de om ca lipsit de smerenia omului în relația cu Dumnezeu, ca și cu unul care nu este ipostasul propriu, ci un ipostas deosebit. Dar în Hristos suntem mântuiți, întrucât în El avem relația dreaptă și intimă cu Dumnezeu, avem toată înălțimea și toată smerenia, toată căldura comuniunii și păstrarea veșnică a fiecărei persoane. Hristos este Fiul egal în ființă cu Tatăl, dar într-o relație de Fiu față de Tatăl și, în același timp, Omul care Se roagă și Se jertfește Tatălui pentru frații Săi întru umanitate, învățându-i și pe ei să se roage și să se jertfească", atrăgându-i în Jertfa și Învierea Sa[11].

4.2. Taina Sfintei Treimi în Sfânta Scriptură

4.2.1. *Anticiparea Sfintei Treimi în Vechiul Testament*

Sfânta Scriptură poate fi citită în mai multe registre, cel al *lecturii istorice,* literale, cel al *lecturii tipologice* sau *profetice* și cel al *tainelor.* Lectura creștină a Sfintei Scripturi nu se poate face în afara marii Tradiții care, generație după generație, cercetează Biblia pentru a găsi în ea prezența lui Hristos și, în El, chipul Tatălui. Dimensiunea tipologică revelează esența însăși a Vechiului Testament, identificându-i corespondențele cu cel Nou. În lectura teologică creștină, această tipologie este mesianică și duhovnicească, există numai ca așteptare care nu se împlinește decât în Iisus Hristos, centrul unic de convergență, împlinire și cheie a Vechiului Testament. Tipologia creștină include și un al treilea registru de interpretare a Bibliei, cel al *Tainelor*, care, în limbajul simbolic, care le este propriu, arată împlinite în Hristos prefigurările veterotestamentare: templul, jertfele, preoția, untdelemnul, etc. Toate simbolurile, figurile, care sunt „umbre" treimice (*Facerea* 18; *Isaia* 6, etc.) își află împlinirea în revelarea Treimii, care nu este numai revelația celor Trei în Unul, ci și specificitatea fiecărui ipostas:

[11] Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 287.

paternitate, filiație, suflare de viață dătătoare, despre care Vechiul Testament dă nenumărate mărturii[12].

Vechiul Testament constituie timpul pregătirii Întrupării Mântuitorului, „călăuză spre Hristos" (*Galateni* 3, 24), precum și cel al pregătirii pentru revelarea Sfintei Treimi. Sf. Grigorie Teologul spune, în acest sens:

> „Vechiul Testament a propovăduit deschis pe Tatăl, iar pe Fiul mai obscur. Noul Testament ne-a arătat pe Fiul (*1 Petru* 3, 20) și ne-a făcut să străvedem dumnezeirea Duhului. Duhul este introdus acum în cetate, făcându-ne mai clară arătarea Lui. Căci nu era sigură o propovăduire vădită a Fiului, până ce nu era mărturisită clar dumnezeirea Tatălui. Și câtă vreme dumnezeirea Fiului încă nu era admisă, nu se putea primi încă în mod mai îndrăzneț, ca să spunem așa, povara Duhului Sfânt"[13].

Această pregătire s-a făcut printr-o dezvăluire progresivă, într-o permanență și o interioritate crescândă, în viața drepților, a prorocilor și a celor inspirați de Duhul, dar și în conștiința comună a poporului, aflat în ascultarea Legii, mereu în așteptarea împlinirii acesteia, prin tipuri, preînchipuiri și „teofanii". Tipurile și preînchipuirile veterotestamentare ale Treimii sunt exprimate în: 1. Monoteismul de plenitudine divină; 2. Teofanii; 3. Legătura dintre Cuvântul lui Dumnezeu și Duhul lui Dumnezeu; 4. Înțelepciunea lui Dumnezeu; 5. Taina lui Dumnezeu și cunoașterea lui Dumnezeu; 6. Energiile divine – moduri ale revelației, ale prezenței și ale sfințirii.

1. Monoteismul vechi-testamentar. Revelația veterotestamentară mărturisește un monoteism de plenitudine dumnezeiască. Ea afirmă fără

---

[12] Pr. Boris BOBRINSKOY, *Taina Preasfintei Treimi*, trad. M. Alexandrescu, A. Alexandescu, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005, pp. 12-13.

[13] SF. GRIGORIE DE NAZIANZ, *A cincea cuvântare teologică*, 26, în SF. GRIGORIE DE NAZIANZ, *Cele cinci cuvântări teologice*, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Anastasia, București, 1993, p. 112.

niciun compromis, în mod radical și deplin *unicitatea* lui Dumnezeu în fața politeismului înconjurător. Caracterul radical al transcendenței și al arzătoarei sale unicități este cel dintâi adevăr pe care Dumnezeu îl enunță cu privire la Sine: Eu sunt Domnul Dumnezeul tău [...] Să nu ai alți dumnezei afară de Mine! (*Ieșirea* 20, 2-5); „Ascultă, Israele, Domnul Dumnezeul nostru este singurul Domn" (*Deuteronomul* 6, 4); „Eu sunt Cel dintâi și Cel de pe urmă și nu este alt Dumnezeu afară de Mine" (*Isaia* 44, 6).

Totodată, acest Dumnezeu este un Dumnezeu viu, Care Se revelează, Care iubește, vorbește, creează prin Suflarea și prin Cuvântul Său. Este Dumnezeul cel viu al lui Avraam, Isaac și Iacov, adică *Dumnezeul Părinților*, Care Se revelează ca un Dumnezeu apropiat al milostivirii și al iubirii: „În ce chip miluiește tatăl pe fii, așa a miluit Domnul pe cei ce se tem de El" (*Psalmul* 102, 13). Tocmai distanța nemăsurată este cea care, în loc să despartă, dă măsura imensității iubirii dumnezeiești: "cât este de departe cerul de pământ, atât este de mare mila Lui spre cei ce se tem de El" (*Psalmul* 102, 13). Limbajul biblic însuși, în profunzimea sa simbolică, învăluie și dezvăluie, în același timp, pentru că este întemeiat pe Cuvântul Dumnezeului Celui viu, ascuns și în același timp revelat. De aceea, numele divine au un caracter realist. Dumnezeu Însuși Se numește și Se arată în ele.

Monoteismul de plenitudine divină se exprimă și în *pluralul care sugerează și învăluie existența mai multor Persoane* în Dumnezeul Cel viu și unic. Astfel, în interpretarea tipologică a Sfinților Părinți, forma ebraică de plural pentru Dumnezeu, *Elohim* cu verbul la singular „a făcut": „La început a făcut Dumnezeu cerul și pământul" (*Facerea* 1, 1), indică misterul Sfintei Treimi. Existența mai multor Persoane, în Dumnezeu cel Unul, a fost indicată în următoarele texte: „Și a zis Dumnezeu: „Să facem om după chipul și asemănarea Noastră". Și a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său; după chipul Său l-a făcut Dumnezeu, bărbat și femeie" (*Facerea* 1, 26-27). Textul indică atât pluralitatea de Persoane cât și unitatea în Dumnezeu. Alte texte care indică pluralitatea sunt: „Și a zis Domnul Dumnezeu: „Iată, Adam s-a făcut ca unul dintre Noi»" (*Facerea* 3, 22); „Veniți, dar, să Ne pogorâm și să amestecăm limbile lor"

(*Facerea* 11, 7). În toate aceste locuri, este exprimată o sfătuire în Dumnezeu. Din context rezultă că Cei ce Se sfătuiesc și hotărăsc sunt egali după ființă. Nu poate fi vorba de o sfătuire a lui Dumnezeu cu îngerii, deoarece, după ce se spune că a zis Dumnezeu: „Să facem pe om după chipul și asemănarea Noastră", se continuă: „Și a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său" (*Facerea* 1, 26-27). Aceeași explicație a pluralului o au și celelalte texte[14].

Plenitudinea monoteismului veterotestamentar este exprimat și în cântarea întreită a serafimilor: „Sfânt, Sfânt, Sfânt este Domnul Savaot" (*Isaia* 6, 3). Singularul „Domnul Savaot" arată pe Dumnezeu cel Unul, unitatea ființei dumnezeiești, iar repetarea de trei ori a cuvântului „Sfânt" indică Treimea. O expresie a monoteismului de plenitudine divină, în care unii dintre Sfinții Părinți văd o aluzie la Taina Sfintei Treimi este și binecuvântarea levitică din Vechiul Testament, în care numele lui Dumnezeu este invocat de trei ori, anticipând binecuvântarea apostolică din Noul Testament, în care sunt amintite cele trei Persoane ale Sfintei Treimi, cu numele lor: „Harul Domnului nostru Iisus Hristos și dragostea lui Dumnezeu și împărtășirea Sfântului Duh să fie cu voi cu toți!" (*2 Corinteni* 13, 13)[15].

2. Teofaniile. Teofaniile, în Vechiul Testament, sunt manifestări extraordinare sau suprafirești ale transcendenței lui Dumnezeu, dar și un mod prin care Dumnezeu îl învață pe om să se întoarcă spre El, obișnuindu-l, prin momente de mare intensitate, cu prezența Sa continuă. Într-o astfel de teofanie Dumnezeu Se arată lui Avraam la stejarul Mamvri (*Facerea* 18, 1-17) și-i face făgăduința binecuvântării (18, 18), care dăinuie, ca o realitate permanentă, în viața lui Avraam și a urmașilor săi. Dumnezeu Se arată, aici, lui Avraam sub chipul a trei oameni, cărora el se închină și Li se adresează ca și cum ar fi unul singur: „Doamne, de am aflat har înaintea Ta, nu ocoli pe robul Tău!" (18, 3).

[14] † ILARION ALFEYEV, *Taina credinței. Introducere în teologia dogmatică ortodoxă*, trad. F. Dumas, Ed. Doxologia, Iași, 2014, pp. 66-67.

[15] Pr. B. BOBRINSKOY, *Taina Preasfintei Treimi*, pp. 19-24.

Această teofanie indică, mai direct, Taina Sfintei Treimi: adresarea și închinarea se fac unuia singur, dar Persoanele, cărora Avraam se adresează și în fața cărora se închină, sunt trei. Teofania aceasta a intrat în iconografie ca icoana prin care se exprimă Taina Sfintei Treimi (Troița lui Andrei Rubliov)[16].

3. Cuvântul lui Dumnezeu și Duhul lui Dumnezeu. Una dintre principalele anticipări ale Sfintei Treimi în Vechiul Testament este reprezentată de legătura și simultaneitatea dintre Cuvânt și Duh. În această legătură și simultaneitate se disting funcții deosebite ale Cuvântului și Duhului, care sunt conexe fără a se confunda. Cuvântul, prin definiție, Se întrupează, în timp ce, prin definiție, Duhul întrupează.

În opera creației, actul creator este considerat ca un Cuvânt al lui Dumnezeu, precedat de Suflarea creatoare a lui Dumnezeu. *Ruah* din referatul biblic despre creație este „suflarea lui Elohim", având o misiune de îndeplinit: „Pământul era netocmit și gol. Întuneric era deasupra adâncului și Duhul (ruah) lui Dumnezeu Se purta pe deasupra apelor" (*Facerea* 1, 2). Duhul lui Dumnezeu este în lucrare într-un lent și tainic proces de creație, încălzind și dând viață apelor primordiale, infuzând sământa vieții. La crearea omului, tot Duhul va fi Acela care-i va infuza energia vitală și va întrupa în el chipul lui Dumnezeu (*Facerea* 2, 7; 1, 27). În *Facerea*, actul creator este considerat ca un cuvânt al lui Dumnezeu, urmat sau precedat de suflarea Sa. Dumnezeu creează prin cuvântul Său; cuvânt și creație coincid fără a se identifica totuși: „Și a zis Dumnezeu: «Să fie lumină!» Și a fost lumină" (*Facerea* 1, 3). Fiecare moment al creației se exprimă prin aceste cuvinte: „Și a zis Dumnezeu". Dumnezeu vorbește și cuvântul Său devine realitate. Este o coincidență între Cuvântul rostit, care descoperă planul dumnezeiesc, și împlinirea acestuia în realitatea creată. În lucrarea creatoare, Cuvântul lui Dumnezeu nu este doar precedat de Duhul, ci Acesta Îl însoțește și-I asigură eficacitatea. Există, astfel, o simultaneitate a Cuvântului și a Duhului în ordinea creației.

---

[16] Pr. B. Bobrinskoy, *Taina Preasfintei Treimi*, pp. 25-27; † I. Alfeyev, *Taina Credinței*, p. 67.

De-a lungul întregului Vechi Testament, întâlnim afirmarea constantă a Cuvântului lui Dumnezeu ca putere creatoare și forță a vieții, cuvânt nedespărțit de Suflarea care dă viață făpturii create: „Cu cuvântul Domnului cerurile s-au întărit și cu duhul gurii Lui, toată puterea lor" (*Psalmul* 32, 6); „Va trimite cuvântul Lui și le va topi, va sufla Duhul Lui și vor curge apele" (*Psalmul* 147, 7). Ca și în primele două capitole ale cărții *Facerea*, în aceste versete sunt legate cuvântul creator și suflarea de viață dătătoare. Lucrarea Cuvântului, purtată de Duhul, se manifestă și în *Revelația lui Dumnezeu oamenilor*. Cuvântul lui Dumnezeu devine Lege, regulă de viață, deslușire a înțelesului lucrurilor, revelație a istoriei. Cuvântul lui Dumnezeu, adresat lui Moise, pe Sinai, întemeiază existența istorică și spirituală a lui Israel (*Ieșirea* 20). De asemenea, prorocii mânați de Duhul rostesc Cuvântul lui Dumnezeu. Cuvântul nu epuizează ființa transcendentă a lui Dumnezeu, ci trimite la ceea ce este dincolo de cuvânt, la „tăcerea Tatălui", din Care izvorăște Cuvântul[17]. Îndeosebi la Isaia și Iezechiel, manifestarea lui *ruah* se precizează într-o teologie a Duhului.

Această dublă și nedespărțită prezență și lucrare a Cuvântului și a Duhului, prin care se manifestă Taina lui Dumnezeu în mod constant, se întrupează și se manifestă, în mod privilegiat, *în mesianismul biblic*, în care caracterul personal al Cuvântului și al Duhului devine tot mai evident. În capitolul 37 din *Iezechiel* sunt unite lucrarea Mâinii lui Dumnezeu, a Duhului și a Cuvântului: Mâna Domnului vine peste proroc, Duhul îl așază în valea morții, glasul lui Dumnezeu îi poruncește să prorocească, el vede venind, din cele patru zări, Duhul Care suflă peste oasele casei lui Israel: „Și voi pune în voi Duhul (*ruah*) Meu și veți învia" (*Iezechiel* 37, 14).

Dumnezeu (Iahve) va aduce mântuirea prin Mesia, trimisul Său peste Care Se odihnește Duhul Său: „Duhul Domului este peste Mine, că Domnul M-a uns să binevestesc săracilor [...]" (*Isaia* 61, 1). Psalmii

[17] Sf. Ignatie al Antiohiei, *Epistola către Magnezieni*, 8, 2, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 2, trad. Pr. T. Bodogae, O. Căciulă, Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980.

profetici vorbesc despre Mesia-Fiul și Dumnezeu-Tatăl: „Domnul a zis către Mine: «Fiul Meu ești Tu, Eu astăzi Te-am născut»" (*Psalmul* 2, 7); sau: „Zis-a Domnul Domnului Meu: „Șezi de-a dreapta Mea [...]. Din pântece mai înainte de luceafăr Te-am născut" (*Psalmul* 109, 1-3).

În ultimele texte profetice și îndeosebi la *Isaia* (cf. 63, 9-14) și în psalmii care le sunt contemporani, Duhul Domnului are toate trăsăturile și semnele unei ființe personale, alături de Domnul Dumnezeu. Iar în legătură cu trecerea prin Marea Roșie, prorocul Isaia scrie: „Și n-a fost un trimis și niciun înger, ci fața Lui i-a mântuit" (*Isaia* 63, 9). Fața exprimă prezența, Chipul care lasă să se întrezărescă Persoana. Fața Domnului trimite la chipul inefabil al lui Hristos, pe care-l așteptau înțelepții și sfinții lui Israel și pe care-L contemplau deja prin semne și simboluri. De aceea, Fața Domnului avea o asemenea importanță pentru ei și semnifica prezența lui Dumnezeu în mijlocul poporului, îndeosebi în chivot și în templu. Duhul este Cel Care reveleaza Fața: „Inimă curată zidește întru mine, Dumnezeule, și duh drept înnoiește întru cele dinlăuntru ale mele. Nu mă lepăda de la Fața Ta și Duhul Tău cel Sfânt nu-L lua de la mine" (*Psalmul* 50, 11-12).

În cele din urmă, Duhul profetic și împărătesc al Domnului odihnește peste Sluga Sa neprihănită (*Isaia* 42, 1; 49, 3; 53). Sluga Domnului *va vesti* neamurilor dreptatea (slujirea profetică, învățătorească), o va instaura prin propriile Sale pătimiri (slujirea împărătească), *oferindu-Se* pe Sine jertfă bineplăcută lui Dumnezeu (slujirea arhierească) și instaurând, astfel, noua închinare în Duh și în Adevăr[18].

4. Înțelepciunea lui Dumnezeu. Înțeleasă, la început, ca o însușire a lui Dumnezeu, Înțelepciunea este, mai apoi, personificată în *Pildele lui Solomon, Eclesiastul* și *Cartea Înțelepciunii lui Solomon.* Personificarea Înțelepciunii sugerează o profundă intuiție teologică: relația inalienabilă și tainică a unei Persoane-Înțelepciune cu realitatea însăși a lui Dumnezeu. Personificarea Înțelepciunii se întâlnește deja în primul capitol din *Pildele lui Solomon*: „Înțelepciunea strigă pe uliță și în

[18] Pr. B. BOBRINSKOY, *Taina Preasfintei Treimi*, pp. 28-46.

piețe își ridică glasul său. Ea propovăduiește la răspântiile zgomotoase" (*Pildele lui Solomon* 1, 20-23; 8, 1-11). Înțelepciunea se deosebește de Domnul și, în același timp, se identifică cu El. Într-o viziune profetică reînnoită, în care nu se poate disocia genul sapiențial de cel profetic, Însuși Domnul Legământului vine la Ierusalim să-și exercite judecata prin gura Înțelepciunii (*Pildele lui Solomon* 1, 24-29). Înțelepciunea este de origine dumnezeiască, este născută din Dumnezeu din veșnicie: „Nu era adâncul atunci când am fost născută [...]. Am luat ființă înainte de a fi fost întemeiați munții [...] când încă nu era făcut pământul" (*Pildele lui Solomon* 8, 24-26), adică înainte ca Dumnezeu să fi creat primele elemente ale lumii (*Iov* 28, 12-14). De la începuturi, Înțelepciunea este împreună cu Dumnezeu, Ea este de față când Dumnezeu creează lumea și se bucură: „Când El a întemeiat cerurile, eu eram acolo" (*Pildele lui Solomn* 8, 27, 30-31); „Cu Tine este Înțelepciunea care știe faptele Tale și care era de față când ai făcut lumea" (*Înțelepciunea lui Solomon* 9, 9). Înțelepciunea este diferită de Dumnezeu și, totodată, strâns legată de El, având aceleași atribute. Ea este strălucirea luminii celei veșnice și oglinda fără pată a lucrării lui Dumnezeu și chipul bunătății Sale. Ea le rânduiește pe toate, în chip binefăcător, este „artizana dumnezeiască" a tuturor. Fiindcă este una, pe toate le poate, și rămânând una cu sine însăși, ea pe toate le înnoiește și, răspândindu-se prin veacuri, în sufletele sfinte, ea întocmește din ele prieteni ai lui Dumnezeu și proroci (*Înțelepciunea lui Solomon* 7, 22-8, 1). Înțelepciunea se manifestă atât în ordinea și bucuria lumii create de Dumnezeu, cât și ca Legea pe care Dumnezeu a revelat-o poporului Său: „Și a dat-o lui Iacov, sluga Sa, și lui Israel cel iubit de Dânsul" (*Ecclesiastul* 24, 1-9; *Înțelepciunea lui Isus Sirah* 24, 9). Înțelepciunea invită la ospățul mesianic, în cele din urmă euharistic, spre împărtășirea cu Înțelepciunea și viața lui Dumnezeu (*Pildele lui Solomon* 9, 1-6).

În Noul Testament, Înțelepciunea lui Dumnezeu este identificată cu Taina din veci, care este revelată în vremurile din urmă în Iisus Hristos (*Efeseni* 1, 3-14); El este „Chipul lui Dumnezeu Celui nevăzut", „întru El au fost Făcute toate"; „Toate s-au făcut prin El și pentru El. El este mai înainte decât toate și toate prin El sunt așezate" (*Coloseni* 1, 15-17).

Textele hristologice din *Efeseni* 1, 3-14 și *Coloseni* 1, 15-17 reiau destul de literal terminologia din *Pilde* cap. 8 și de la *Înțelepciunea lui Solomon* 7, 25. Astfel, dinamismul Înțelepciunii își găsește împlinirea și plenitudinea evanghelică în „Hristos Cel răstignit", „Hristos, puterea lui Dumnezeu și înțelepciunea lui Dumnezeu" (*1 Corinteni* 1, 23-24)[19].

5. Taina lui Dumnezeu și cunoașterea lui Dumnezeu. În Vechiul Testament, transcendența este pregătitoare a atotprezenței lui Dumnezeu printre oameni, în Hristos și Duhul Sfânt. Revelația istorică a Vechiului Testament afirmă taina transcendentă a lui Dumnezeu și, totodată, cunoașterea personală a Lui, în *antropomorfisme* și *cosmomorfisme.* Acestea nu sunt trăsături ale unei pedagogii arhaice și perimate, ci adevărate indicii care permit accesul la Taina însăși a lui Dumnezeu.

Transcendența absolută și *inaccesibilitatea lui Dumnezeu* sunt exprimate în texte precum celebrul pasaj din *Ieșirea* 33, 20-23, în care Dumnezeu îi spune lui Moise: „Fața Mea însă nu vei putea să o vezi, că nu poate vedea omul fața Mea și să trăiască". Dumnezeu îl ascunde pe Moise în scobitura stâncii și îl acoperă cu mâna Sa atunci când vine. Apoi Își ridică mâna și Moise vede spatele Lui, „iar fața Mea, nu o vei vedea". Există și alte imagini fundamentale care marchează inaccesibilitatea lui Dumnezeu, îndeosebi *norul* și întunericul: norul, când Dumnezeu Se coboară pe Muntele Sinai, în foc, iar poporul trebuie să rămână de o parte, ca să nu moară (*Ieșirea* 19, 16). Întunericul: „Și-a pus întunericul acoperemânt" (*Psalmul* 17, 13), amintind de urcușul lui Moise pe munte, în întunericul cel luminos. Antinomia întuneric-lumină este extrem de semnificativă pentru Taina lui Dumnezeu Cel cu neputință de cunoscut, dar Care, în același timp, Se revelează: „Nor și negură împrejurul Lui. [...] Foc înaintea Lui va merge. [...] Luminat-au fulgerele Lui lumea" (*Psalmul* 96, 2-4). Psalmii cuprind o foarte bogată teologie a luminii care exprimă, ascunzând totodată, slava și prezența lui Dumnezeu: Dumnezeu sălășluiește în lumină și Se îmbracă cu lumina ca și cu o haină (*Psalmul* 103, 2).

---

[19] Pr. B. BOBRINSKOY, *Taina Preasfintei Treimi*, pp. 46-63.

În Noul Testament, norul are un rol considerabil și dobândește un sens profund la Schimbarea la Față a Lui Iisus Hristos, prilej cu care se revelează Taina Sfintei Treimi: „un nor luminos i-a umbrit pe ei, și iată glas din nor zicând: «Acesta este Fiul Meu Cel iubit, în Care am binevoit; pe Acesta ascultați-L»" (*Matei* 17, 5). Sf. Evanghelist Ioan nu ezită să afirme că „Dumnezeu este lumină" (*1 Ioan* 1, 5).

Atotprezența lui Dumnezeu, care se face accesibilă, adaptându-se la modalitățile cele mai diverse ale existenței omului în fața lui Dumnezeu, este exprimată în toate teofaniile Vechiului Testament. Astfel, Iacov se luptă cu Dumnezeu și spune: „Am văzut pe Dumnezeu în față și mântuit a fost sufletul meu", iar locul în care i S-a arătat Dumnezeu l-a numit *Peniel*, adică „Fața lui Dumnezeu" (*Facerea* 32, 24 și 30). Dumnezeu „agrăia cu Moise față către față, cum ar grăi cineva cu prietenul său" (*Ieșirea* 33, 11; *Deuteronomul* 34, 10), iar fața lui Moise strălucește oglindind strălucirea feței lui Dumnezeu, căci fața lui Dumnezeu este luminoasă: „Să-Și întoarcă Domnul fața Sa către tine" (*Numerii* 6, 26). Psalmii evocă „lumina feței Tale, Doamne" (4, 6). Iov își afirmă cu tărie nădejdea atât în înviere, cât și în vederea lui Dumnezeu: „Dar eu știu că Răscumpărătorul meu este viu și că El, în ziua cea din urmă, va ridica iar din pulbere această piele a mea ce se destramă. Și afară din trupul meu voi vedea pe Dumnezeu. Pe El Îl voi vedea și ochii mei Îl vor privi" (*Iov* 19, 25-26). Și: „Auzisem despre Tine, dar acum ochiul meu Te-a văzut" (42, 5). Acesta este unul dintre textele cele mai semnificative ale Vechiului Testament, care subliniază evidența vederii lui Dumnezeu.

Teologia cunoașterii și necunoașterii lui Dumnezeu exprimă faptul că Dumnezeu Se revelează și vorbește, dar rămâne ascuns totodată, nu Se limitează la cuvântul și manifestările Sale. Este o teologie experiențială, întemeiată pe prezența reală a lui Dumnezeu, trăită într-o întâlnire, prin care se accede la persoana lui Dumnezeu. Taina lui Dumnezeu, necunoașterea Lui, apofatismul sunt nedespărțite de modalitățile Revelației, de experiența concretă a caracterului personal al lui Dumnezeu. Acest personalism al Revelației Domnului nu-L închide pe Dumnezeu în categoriile metafizice ale persoanei-individualitate, așa cum o concepem astăzi. *Vechiul Testament afirmă un monoteism*

deschis. Dumnezeul transcendent și incognoscibil, Se unește cu noi și Se dăruiește într-o relație spirituală și personală - care include din partea omului: intimitate, simțământ al nevredniciei, convertire, ascultare, căutare, transparență - adică într-o relație de credință, de iluminare, în care se anticipează, deja, comuniunea lui Dumnezeu cu noi, în Iisus Hristos. Omul este angajat într-un dialog existențial și ontologic cu Dumnezeu, care include răspunsul personal al credinței și participarea, cu toată ființa, la comuniunea oferită de Dumnezeu[20].

6. Energiile divine, moduri ale revelației, ale prezenței și ale sfințirii. *Antropomorfismele* și *cosmomorfismele* Vechiului Testament exprimă revelarea concretă a lui Dumnezeu prin lucrările sau energiile Sale. Această Revelație multiformă a lui Dumnezeu este o revărsare a vieții divine prin care îl face pe om părtaș la atributele Sale, în deplină libertate. Dumnezeu Se revelează lucrând în istorie. Dumnezeul Legământului este neschimbabil nu în virtutea exigenței unui absolut metafizic abstract, ci în virtutea bogăției iubirii Sale, iar această neschimbabilitate apare în Vechiul Testament ca revelație a credincioșiei și veracității lui Dumnezeu: „Dar pentru că Domnul vă iubește și pentru că El Își ține jurământul cu care li s-a jurat părinților voștri, de aceea v-a scos din casa robiei, din mâna lui faraon, regele Egiptului. Și vei cunoaște că Domnul, Dumnezeul tău, El este Dumnezeu, Dumnezeu credincios, Cel ce păzește legământul și mila până la al miilea neam, către cei ce-L iubesc și-I păzesc poruncile" (*Deuteronomul* 7, 8 ș.u.). Ca să fie cunoscut este, aici, scopul lucrării lui Dumnezeu în istorie. Lucrarea Sa izvorăște din iubire, pleacă de la un jurământ al Său și are ca scop revelarea Lui, prin modul în care-Și împlinește jurământul. Dumnezeu Își revelează adevărul, veșnicia, neschimbabilitatea, dreptatea, fidelitatea, duioșia, milostivirea, ca manifestări ale iubirii Sale, cu intenția fundamentală de a mântui și a da viață[21]. Ființa însăși a lui Dumnezeu Se manifestă în această

[20] Pr. B. BOBRINSKOY, *Taina Preasfintei Treimi*, pp. 63-67.

[21] Wolfahrt PANNENBERG, *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Wandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1979, p. 25.

iubire și, pentru a-i presimți imensitatea concretă, această iubire este exprimată în marile imagini biblice ale duioșiei materne, ale paternității și ale iubirii conjugale. Astfel, iubirea lui Dumnezeu este plenitudinea și, în același timp, arhetipul oricărei iubiri omenești, căreia îi conferă deplina realitate. Vechiul Testament vorbește, în acest sens, despre nesfârșita milă și despre dragostea maternă a lui Dumnezeu; paternitatea divină este temeiul oricărei paternități omenești; raportul lui Dumnezeu cu poporul Său este asemănat cu iubirea dintre miri. Fidelitatea este reciprocă: omul are credință în Dumnezeu și El are încredere în om; Dumnezeu revarsă asupra omului harul Său de viață dătător, binecuvântarea Sa, iar omul Îl laudă pe Acesta binecuvântând pe Domnul.

În concluzie, Revelația Vechiului Testament constituie pregătirea descoperirii Sfintei Treimi, care poate fi înțeleasă numai în lumina descoperirii Sale depline în Iisus Hristos. În Vechiul Testament Taina Sfintei Treimi este exprimată nedeplin, aceasta fiind descoperită deplin în Hristos: „la citirea Vechiului Testament, rămâne același văl, neridicându-se, căci el se desființează prin Hristos; Ci, până astăzi, când se citește Moise, stă un văl pe inima lor; Iar când se vor întoarce către Domnul, vălul se va ridica" (*2 Corinteni* 3, 14-16). Adevărata Revelație a Sfintei Treimi ne-o aduce Mântuitorul, Care se referă explicit la Tatăl, la Fiul și la Duhul Sfânt, ca Persoane dumnezeiești ale Sfintei Treimi.

4.2.2. *Revelația Sfintei Treimi în Noul Testament*

4.2.2.1 Treime și Revelație

Mântuitorul Iisus Hristos a spus că n-a venit „să strice Legea ci să o împlinească". Una dintre aceste împliniri constă în faptul că El a completat monoteismul monopersonal al Vechiului Testament, cu credința într-un singur Dumnezeu întreit în Persoane: Tată, Fiu și Duh Sfânt. În Noul Testament nu există cuvântul „treime" ca atare, și numai rareori Persoanele trinitare sunt amintite împreună, ca Sfântă Treime, precum în mandatul misionar din *Evanghelia după Matei* 28, 19 sau în binecuvântarea paulină din *2 Corinteni* 13, 13. Cu toate acestea, relația dintre Persoanele

trinitare este atât de profundă, încât referirea la una dintre Ele implică și pe Celelalte două, astfel că termenul de „treime" este deplin adecvat pentru a exprima Taina lui Dumnezeu[22]. Căci Dumnezeu-Sfânta Treime Se revelează în lucrarea Sa mântuitoare. Revelația de Sine, a lui Dumnezeu, în lucrarea Sa mântuitoare ni-L arată pe Dumnezeu în Sine. Credința și învățătura creștină despre Dumnezeu exprimă această Revelație a lui Dumnezeu.

a) În *taina lui Hristos* Îl descoperim pe Tatăl și, iarăși, Hristos ne făgăduiește și ne dăruiește Duhul, ca în făgăduința apei celei vii (*Ioan* 7, 37). Sf. Apostol Pavel ne învață că întru Hristos Iisus „locuiește trupește toată plinătatea Dumnezeirii" (*Coloseni* 2, 6 și 9). Hristos este, deci, într-un mod total și personal, Revelația desăvârșită a Tainei lui Dumnezeu, a vieții, a iubirii, a sfințeniei lui Dumnezeu și a „tri-unității" Sale: în Hristos Îl cunoaștem pe Tatăl, El Însuși este Fiul Întrupat și Îl vestește pe Duhul Sfânt. Cuvântul lui Dumnezeu Întrupat, face ca această plenitudine dumnezeiască să pătrundă în dimensiunile lumii create, limitată nu numai prin ea însăși, ci și prin căderea cauzată de păcat. El Își asumă o genealogie, o mamă, și, prin ea, o omenitate reală, un chip omenesc.

În această Revelație evanghelică, Treimea și Hristos sunt de nedespărțit, căci Hristos este Chipul Tatălui - „Cel ce M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl" (*Ioan* 14, 9) - iar Tatăl și Fiul Se revelează reciproc, în suflarea, lumina și focul Duhului Sfânt. Evangheliile mărturisesc o slujire reciprocă reală, care-I unește pe Hristos și pe Tatăl: Hristos Îl revelează pe Tatăl, Îl roagă, îi învață pe oameni să I se roage, subliniază că orice mărturie despre mesianitatea Sa vine de la Tatăl: „«Dar voi cine ziceți că sunt?» Răspunzând, Simon Petru a zis: «Tu ești Hristosul, Fiul lui Dumnezeu Celui viu». Iar Iisus răspunzând i-a zis: «Fericit ești, Simone, fiul lui Iona, că nu trup și sânge ți-au descoperit ție aceasta, ci Tatăl Meu Cel din ceruri»" (*Matei* 16, 15-17; vezi și *Ioan 8, 18* și 54). La rândul Său, Tatăl Însuși dă mărturie despre Fiul la Botezul în Iordan, la

[22] Pr. Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005, pp. 126-127.

Schimbarea la Față, la intrarea lui Iisus în Ierusalim, pentru ultimele sale Paști (*Ioan* 12, 28), în lumina Duhului Sfânt, Duhul adevărului (*Ioan* 14, 26)[23]. În Noul Testament se deslușesc mai multe „mișcări" ale Revelației treimice, care se completează și par a avea, fiecare, necesitatea sa pentru teologia Sfintei Treimi.

b) „Mișcarea mesianică" este exprimată în schema *Tată - Duh - Hristos*. În această mișcare, *Tatăl Se află la origine, Duhul Sfânt este mijlocitorul* care Se pogoară și Se odihnește peste Fiul întrupat. Hristos apare, astfel, ca *Cel în Care locuiește plinătatea Dumnezeirii*, Duhul harului și al sfințeniei. Duhul Sfânt purcede din Tatăl (*Ioan* 15, 26) și odihnește peste Hristos. Este o mișcare de prezență plenară, în transparența lui Hristos, a Duhului Tatălui, Duh al paternității și al înfierii. Fiul este din veci „locul" prezenței Duhului, de aceea Fiul întrupat este Unsul Duhului: „Duhul Domnului este peste Mine, că Domnul M-a uns", spune Iisus, citându-l pe prorocul Isaia (61, 1), la începutul activității Sale publice, în sinagoga din Nazaret (*Luca* 4, 18).

Tatăl este originea atât a trimiterii Fiului, cât și a trimiterii Duhului Sfânt. În *Evanghelia după Ioan*, „a fi trimis" este o noțiune hristologică esențială, prin care se arată identitatea și sensul venirii lui Hristos: „Cel ce M-a trimis" este „Tatăl Care M-a trimis", iar Iisus Hristos este „Fiul Cel Unul-Născut al lui Dumnezeu, Cel trimis" (*Ioan* 1-12); „Căci Dumnezeu așa a iubit lumea, încât pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat, ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică" (*Ioan* 3, 16). Duhul Sfânt, „Care de la Tatăl purcede" (*Ioan* 15, 26), „pe Care-L va trimite Tatăl" (*Ioan* 14, 26), „Acela va mărturisi despre Mine" (*Ioan* 15, 26)[24]. Această mișcare fundamentală exprimă deja ordinea (τάξις) inefabilă din Sfânta Treime, ordine în care Tatăl este primul (originea, cauza), iar Duhul Sfânt este mijlocitor. Această ordine este exprimată într-un mare număr de texte neotestamentare, începând cu Buna-Vestire: „Duhul Sfânt Se va

---

[23] Pr. B. Bobrinskoy, *Taina Preasfintei Treimi*, pp. 78-80.

[24] Francis Grob, „Envoi", în *Dictionnaire œcuménique de missiologie. Cent mots pour la mission*, Éd. Cerf, Paris, Éd. Labor et Fides, Geneva, 2003, p. 108.

pogorî peste tine" (*Luca* 1, 35); „Ce s-a zămislit într-însa este de la Duhul Sfânt (*Matei* 1, 20). Iisus este plin de Duhul Sfânt, este dus sau mânat de Acesta, plin de puterea Lui, Se bucură întru Duhul, este uns de Duhul, Care odihnește peste El (*Matei* 3, 16; *Luca* 4, 18). Atunci când Evangheliile și Părinții Bisericii spun că Duhul odihnește în Hristos, aceasta exprimă, totodată, și prezența ipostatică (personală) a Sfântului Duh și plinătatea Dumnezeirii în Hristos. Este o profundă corespondență de sens între aceste formule evanghelice, unde este numit Duhul, și cuvintele Sfântului Pavel: „în El a binevoit Dumnezeu să sălășluiască toată plinirea" (*Coloseni* 1, 19). În această expresie paulină, Duhul Sfânt Se ascunde și, întrucâtva, Se confundă cu energiile și darurile Sale, care sunt strălucirea veșnică a Dumnezeirii. „Mișcarea" Tatăl - Duhul - Hristos se exprimă și în Teofania (arătarea lui Dumnezeu) de la Botezul Domnului în Iordan: „Am văzut Duhul Coborându-Se, din cer, ca un porumbel și a rămas peste El", spune Ioan Botezătorul (*Ioan* 1, 32). Aici, hristologia apare ca împlinirea mesianismului, a Legământului lui Dumnezeu cu poporul Său. „Mișcarea" de Revelație pornește de la Tatăl, trece prin Duhul Sfânt și culminează în manifestarea deplină a lui Hristos, Sluga lui Dumnezeu, Care S-a împovărat cu păcatele noastre, Care nu este doar instrument, ci și lăcaș al Duhului Sfânt[25].

c) O altă „mișcare" revelatoare este cea în care *Hristos este Dătător al Duhului*, pe care o evocă Sf. Apostol Pavel: „Harul Domnului nostru Iisus Hristos și dragostea lui Dumnezeu și împărtășirea Sfântului Duh" (*2 Corinteni* 13, 13), text preluat în mai multe liturghii euharistice. Această schemă: Hristos–Tată–Duh exprimă însăși mișcarea progresivă a Revelației și, prin aceasta, a învățăturii treimice pe care ne-o aduce Hristos-Învățătorul. *Hristos Îl arată pe Tatăl și Tatăl Îl arată pe Fiul, iar rodul acestei patri-filiații este darul Duhului.* În *Evanghelia după Ioan*, cuvântarea de despărțire și rugăciunea arhierească culminează în această revelare a paternității, a înfierii în Hristos și a Duhului interiorității, intimității, al înfierii. Această schemă, care se regăsește în

[25] Pr. B. BOBRINSKOY, *Taina Preasfintei Treimi*, pp. 80-82.

epistolele pauline și în tradiția liturgică, arată că propovăduirea creștină este, înainte de orice, și în chip fundamental o *kerygmă* hristologică. Nucleul însuși, esența mesajului creștin este vestirea lui Hristos Cel răstignit și înviat, și înlăuntrul tainei lui Hristos avem noi acces la Tatăl („Cine M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl.") și primim plinătatea Duhului Sfânt[26].

Cea de-a treia schemă, care este mai mult cea a mărturiei cincizecimice a Bisericii, este constituită din secvența clasică: Tatăl – Hristos – Duhul Sfânt. În această „mișcare", Tatăl și Domnul preaslăvit trimit pe Duhul Sfânt, Duhul prezenței și al comuniunii, Îl trimit Apostolilor și în lume. Această mișcare (Tatăl-Hristos-Duhul) o completează cel mai bine pe prima și edifică cel mai bine, în asociere cu prima, în ceea ce privește misiunea specifică a Duhului Sfânt: de a lucra în lume ca Duhul Tatălui și Duhul Fiului, de a fi nu numai „Dătătorul de viață", ci chiar Darul Fiului, al Tatălui și al Duhului Însuși, legătura de iubire. Sfântul Duh este, astfel, factor al Revelației: „Foc am venit să arunc în lume" (*Luca* 12, 49). Duhul Sfânt ne face să-L cunoaștem pe Hristos, în El se realizează mântuirea și se revarsă în lume. Acest rol prealabil al Duhului Sfânt este menționat în Simbolul de credință, când se spune că Hristos S-a întrupat „de la Duhul Sfânt".

Mișcarea Tată–Fiu–Duh Sfânt determină însăși structura rugăciunii euharistice din Liturghia Bisericii Ortodoxe, rugăciune care, adresată în întregime Tatălui, descrie întreaga iconomie a creației, proniei, mântuirii și sfințirii. În același timp, Duhul Sfânt maturizează și pregătește, ne conduce la Hristos Mântuitorul și, așa cum subliniază anumite texte pauline, la sfârșit toate își vor găsi împlinirea în Tatăl (*1 Corinteni* 15, 28)[27].

În Evangheliile sinoptice este exprimat sensul unei reciprocități primordiale între Tatăl și Fiul, deoarece numele de Tată este corelativ cu cel al Fiului, astfel încât nu pare necesar să fie numit Duhul Sfânt de fiecare dată când se vorbește despre Tatăl și despre Fiul. În același timp însă,

---

[26] Pr. B. BOBRINSKOY, *Taina Preasfintei Treimi*, p. 83.
[27] Pr. B. BOBRINSKOY, *Taina Preasfintei Treimi*, pp. 83-85.

Fiul Se întrupează prin lucrarea Duhului Sfânt (*Luca* 1, 35; *Matei* 1, 20), Iisus Hristos este Cel peste Care odihnește Duhul, Cel Care ascultă de Duhul, Cel Care este trimis de Duhul, Care vorbește și lucrează prin Duhul. „Iisus a fost dus de Duhul în pustie" (*Matei* 4, 1) este unul dintre pasajele cele mai pline de forță din Evanghelie, care vorbește despre ascultarea, chiar supunerea lui Iisus față de Duhul Tatălui. Însăși taina Tatălui și a Fiului este luminată de Duhul Sfânt. Duhul Sfânt este iluminarea în care-L înțelegem pe Iisus Hristos, Domn, Fiu al Tatălui: „Nimeni nu poate să zică: Domn este Iisus – decât în Duhul Sfânt" (*1 Corinteni* 12, 3). Toată teologia despre Hristos conține implicit, încă de la origini, lumina Duhului Sfânt, chiar înainte ca Acesta să apară în deplina Sa revelație personală[28].

4.2.2.2. Revelația Sfintei Treimi în Evanghelii

a) *Revelație și propovăduire*

Noul Testament relatează atât faptul propriu-zis al Revelației lui Dumnezeu, în Iisus Hristos, cât și propovăduirea acestei Revelații. Este greu să se separe Revelația de comunitatea care a primit-o și a transmis-o. Evangheliile sunt revelate; simultan, sunt primite, transmise și trăite de comunitatea Bisericii, însuflețită de Sfântul Duh, Care-i împărtășește înțelegerea tainei.

Evangheliile, Noul Testament în ansamblul său, nu ne oferă, încă, o elaborare teologică a tainei Sfintei Treimi, ci o propovăduiesc sub forma revelației. *Revelația treimică precede elaborarea teologică și o întemeiază.* Desigur, nu se poate tranșa cu precizie între Revelație și teologie. Dar pentru teologie este fundamental să se recurgă la izvorul originar, la cuvintele înseși ale lui Hristos. Căci Revelația treimică este cea care întemeiază elaborarea teologică, fiindu-i anterioară nu atât din punct de vedere cronologic, cât substanțial. Revelația treimică este subliniată de Mântuitorul Iisus Hristos când spune: „Te slăvesc pe Tine, Părinte, căci ai ascuns acestea de cei înțelepți și le-ai descoperit pruncilor. [...] Nimeni

[28] Pr. B. BOBRINSKOY, *Taina Preasfintei Treimi*, pp. 85-92.

nu cunoaște pe Fiul decât numai Tatăl, nici pe Tatăl nu-L cunoaște nimeni decât numai Fiul și cel căruia va voi Fiul să-L descopere" (*Matei* 11, 25-27)[29]. Sf. Ioan Evanghelistul conclude: „Pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată; Fiul Cel Unul-Născut, Care este în sânul Tatălui, Acela L-a făcut cunoscut" (*Ioan* 1, 18).

Revelarea numelui Tatălui străbate întreaga învățătură a Mântuitorului Iisus Hristos, prin conștientizarea, afirmarea solemnă a importanței unice, a înțelesului esențial al acestui nume de „Tată". La încheierea activității Sale pământești, în rugăciunea arhierească, Mântuitorul mulțumește pentru această revelare a numelui Tatălui, cu tot ceea ce implică ea ca taină a paternității și a înfierii: „Arătat-am numele Tău oamenilor" (*Ioan* 17, 6). Parabolele introduc în duhul acestei Revelații, ele sugerează dragostea lucrătoare (ἀγάπη) a lui Dumnezeu, chiar și atunci când nu este vorba, în mod formal, despre Tatăl. Astfel, pilda fiului risipitor arată întreaga iubire și milostivire a Tatălui (*Luca* 15, 11-32) iar pilda lucrătorilor cei răi subliniază profunda legătură dintre Tatăl și Fiul Său (*Matei* 21, 33-46). Revelația Tatălui și a Fiului este reciprocă (cf. *Matei* 16, 17). În această Revelație primară a Tatălui și a Fiului, Duhul Sfânt nu este vădit. Dar El este Duhul Revelației. Și de câte ori este vorba de „revelație" sau de „mărturie", Duhul Sfânt este prezent în mod implicit. În pedagogia credinței este mai important să se evoce acest proces lăuntric de iluminare decât să I se dea imediat numele propriu al Sfântului Duh; aceasta va urma la timpul potrivit, când omul va fi deja pregătit în acest sens.

Contextul sacramental al învățăturii lui Hristos, în acest moment al Revelației treimice, care precede elaborarea teologică, este deosebit de clar în *Evanghelia* a patra. De exemplu, convorbirea cu Nicodim nu constituie o revelare a Duhului Sfânt în Sine, ci a Duhului nașterii din nou (*Ioan* 3, 5). De asemenea, cuvântarea privind Pâinea vieții (*Ioan* 6), parabola Păstorului Cel Bun (*Ioan* 10), tema viței de vie (*Ioan* 15) situează experiența treimică în realitatea sacramentală și liturgică[30].

[29] Pr. B. Bobrinskoy, *Taina Preasfintei Treimi*, pp. 92-93.
[30] Pr. B. Bobrinskoy, *Taina Preasfintei Treimi*, pp. 93-94.

b) *Revelația reciprocă și simultană a Tatălui și a Fiului*

Mărturisirea „Tatălui Care este în ceruri" este prezentă mereu în propovăduirea lui Iisus, începând de la Predica de pe Munte (*Matei* 5, 16, 45, 48), în învățarea rugăciunii Tatăl nostru (*Matei* 6, 9-13 și *Luca* 11, 1-4), în foarte importanta exegeză a acestei rugăciuni - parabola celui ce vine la prietenul său la miezul nopții (*Luca* 11, 5-8) și în cuvintele lui Iisus despre puterea rugăciunii (*Luca* 11, 11-13): „Deci dacă voi, răi fiind, știți să dați fiilor voștrii daruri bune, cu cât mai mult Tatăl vostru Cel din ceruri va da Duh Sfânt celor care Îl cer de la El!".

Tatăl ceresc este Tatăl Fiului Unul Născut: „Tatăl Meu". Această expresie vine din inima lui Iisus, pătrunzând învățătura Sa și rugăciunea Sa personală:

> „În acest ceas, El S-a bucurat în Duhul Sfânt și a zis: «Te slăvesc pe Tine, Părinte, Doamne al cerului și al pământului, că ai ascuns acestea de cei înțelepți și de cei pricepuți și le-ai descoperit pruncilor. Așa, Părinte, căci așa a fost înaintea Ta bunăvoința Ta. Toate Mi-au fost date de către Tatăl Meu și nimeni nu cunoaște cine este Fiul decât numai Tatăl, și cine este Tatăl, decât numai Fiul și căruia voiește Fiul să-i descopere»" (*Luca* 10, 21-22).

Acest text exprimă întreaga taină a comuniunii Tatălui și a Fiului și a Duhului Sfânt: Fiul Se roagă Tatălui, Îl numește, Îl revelează pe Tatăl „în Duhul Sfânt". Tot astfel, Tatăl Îl revelează pe Fiul în Duhul Sfânt: „Duhul lui Dumnezeu s-a văzut pogorându-se peste El. Și iată glas din ceruri zicând: «Acesta este Fiul Meu cel iubit întru Care am binevoit»" (*Matei* 3, 16-17).

Iisus își îndeamnă ucenicii să facă „voia Tatălui Meu Care este în ceruri [...]. Că oricine va face voia Tatălui Meu Cel din ceruri, acela Îmi este frate și soră și mamă" (*Matei* 12, 46-50). Pentru acela, „mărturisi-voi și Eu pentru el înaintea Tatălui Meu Care este în ceruri" (*Matei* 10, 32). Înfierea dumnezeiască se revelează, se învață și se împărtășește în ascultarea voii Tatălui, după chipul și ca urmare a ascultării totale a Fiului Unul Născut, până la moarte, și încă moarte de cruce. În clipele

supreme de încercare (*Matei* 26, 39 și 42) și de părăsire supremă, rugăciunea lui Iisus către Tatăl își dobândește întregul înțeles de legătură cu Tatăl, în Duhul, mai presus de teamă și de moarte: „În mâinile Tale încredințez duhul Meu" (*Luca* 23, 46).

Evanghelia după Ioan expune fazele esențiale ale revelației reciproce a Tatălui și a Fiului în Duhul Sfânt, în împlinirea lucrării de mântuire a lumii. Astfel, Fiul Unul Născut Îl arată pe Dumnezeul lui Israel ca pe un Dumnezeu al iubirii nesfârșite, Care înfăptuiește mântuirea lumii prin trimiterea Fiului Său: „Căci Dumnezeu așa a iubit lumea, încât pe Fiul Său, Cel Unul Născut, L-a dat ca oricine crede în El să nu piară ci să aibă viață veșnică" (*Ioan* 3,16); „Dumnezeu nu dă Duhul cu măsură. Tatăl iubește pe Fiul și toate le-a dat în mâna Lui" (*Ioan* 3, 34-35).

Între lucrările Tatălui și cele ale Fiului este o deplină coincidență și unitate:

> „Adevărat, adevărat zic vouă: Fiul nu poate să facă nimic de la Sine, dacă nu va vedea pe Tatăl făcând; căci cele ce face Acela, acestea le face și Fiul întocmai. Că Tatăl iubește pe Fiul și-I arată toate câte face El. [...] Căci precum Tatăl are viață în Sine, așa I-a dat și Fiului să aibă viață în Sine și I-a dat putere să facă judecată. [...] Eu nu pot să fac de la Mine nimic. Precum aud, judec, dar judecata Mea este dreaptă, pentru că nu caut voia Mea, ci voia Celui care M-a trimis" (*Ioan* 5, 19-20, 26-27, 30).

Fiul face voia Tatălui și voia Lui aceasta este „ca din toți cei pe care Mi i-a dat Mie să nu pierd pe nici unul, ci să-i înviez pe ei în ziua cea de apoi" (*Ioan* 6, 39). Dar „nimeni nu poate să vină la Mine dacă nu-i este dat de la Tatăl" (*Ioan* 6, 65; *Matei* 16, 17 și *Ioan* 1, 13). Acest „dar al Tatălui" este „Duhul de viață dătător" (*Ioan* 6, 63). Fiul nu este niciodată singur: „Cel ce M-a trimis nu M-a lăsat singur, fiindcă Eu fac pururea cele plăcute Lui" (*Ioan* 8, 28-29). Aici, mărturisirea cu privire la venirea lui Iisus de la Tatăl este hotărâtoare și categorică: „De la Dumnezeu am ieșit și am venit" (*Ioan* 8, 42).

Starea de Fiu al Tatălui Îl face pe Iisus să-Și ofere viața pentru mântuirea lumii, așa cum Păstorul cel bun își dă viața pentru oile Sale: „Pentru

aceasta Mă iubește Tatăl, fiindcă Eu îmi pun sufletul, ca iarăși să-l iau. Nimeni nu-l ia de la Mine, ci Eu de la Mine Însumi îl pun. Putere am Eu ca să-l pun și putere am iarăși ca să-l iau. Această poruncă am primit-o de la Tatăl Meu" (*Ioan* 10, 17-18).

Coincidența și unitatea dintre lucrările Tatălui și cele ale Fiului arată unitatea Lor de ființă: „Eu și Tatăl Meu una suntem" (*Ioan* 10, 30); „Tatăl este în Mine și Eu în Tatăl" (*Ioan* 10, 38).

Ca și la sinoptici, Revelația Tatălui atinge punctul culminant o dată cu apropierea Pătimirilor: în această ultimă ascultare a Fiului, Tatăl este slăvit și revelat și ni Se descoperă „iubirea nebună" a Fiului. Viața lui Iisus este o suire către Ierusalim (vezi vestirea Pătimirilor la sinoptici, *Matei* 20, 18 ș.u.), o *urcare* pe cruce (*Ioan* 8, 28 și 12, 31-32), o urcare către Tatăl, urcare în cer a Celui Care a coborât din cer: „Nimeni nu s-a suit în cer decât Cel ce S-a coborât din cer, Fiul Omului, Care este în cer. Și, după cum Moise a înălțat șarpele în pustie, așa trebuie să Se înalțe Fiul Omului" (*Ioan* 3, 13-14); „Puțin timp mai sunt cu voi și Mă duc la Cel ce M-a trimis» (*Ioan* 7, 33); „Știu de unde am venit și unde Mă duc" (*Ioan* 8, 14).

Cuvântarea de despărțire ne descoperă sensul Pătimirilor lui Iisus și plecarea Sa iminentă la Tatăl. Această „urcare" nu adaugă nimic la ființa însăși a lui Iisus, căci ne spune: „Eu și Tatăl Meu una suntem" și: „Să știți și să cunoașteți că Tatăl este în Mine și Eu în Tatăl" (*Ioan* 10, 30, 38). Dar tocmai în virtutea acestei unități de viață, de iubire, de cunoaștere Își dă Iisus viața pentru oameni: „Eu sunt Păstorul cel bun și cunosc pe ale Mele și ale Mele Mă cunosc pe Mine. Precum Mă cunoaște Tatăl și Eu cunosc pe Tatăl. Și sufletul Îmi pun pentru oi" (*Ioan* 10, 14-15). „Urcarea" lui Iisus este cu adevărat o jertfă „pentru viața lumii" (*Ioan* 6, 51). Iisus Se urcă la Tatăl ca «Înaintemergător» (*Evrei 6, 20*): «În casa Tatălui Meu multe locașuri sunt. Iar de nu, v-aș fi spus. Mă duc să vă gătesc loc. Și dacă Mă voi duce și vă voi găti loc, iarăși voi veni și vă voi lua la Mine, ca să fiți și voi unde sunt Eu" (*Ioan* 14, 2-3).

Vestea plecării lui Iisus, la Tatăl, dobândește o deosebită solemnitate în Cuvântarea de despărțire, introducând făgăduința Mângâietorului: „Acum Mă duc la Cel ce M-a trimis și nimeni dintre voi nu Mă întreabă:

Unde te duci? [...] Dar Eu vă spun adevărul: Vă este de folos ca să Mă duc Eu. Căci dacă nu Mă voi duce, Mângâietorul nu va veni la voi, iar dacă Mă voi duce, Îl voi trimite la voi" (*In* 16, 5-7); „Dar Mângâietorul, Duhul Sfânt, pe Care-L va trimite Tatăl, în numele Meu, Acela vă va învăța toate și vă va aduce aminte despre toate cele ce v-am spus Eu" (*Ioan* 14, 26).

„Mângâierea" ucenicilor cu făgăduința „Mângâietorului" pecetluiește învățătura lui Iisus, culminând cu rugăciunea lui „Iisus Marele Arhiereu", Cel Care Se sfințește pe Sine pentru ca ucenicii să fie și ei sfințiți și pentru ca „unde sunt Eu, să fie împreună cu Mine" (*Ioan* 17, 19, 24).

Rugăciunea lui Iisus ca Arhiereu constituie punctul culminant al Revelației tainei dintre Tatăl și Fiul (*Ioan* 17, 1-27). Rugăciunea lui Iisus adresată Tatălui este mai mult decât o mijlocire, este un bilanț, o rugăciune de mulțumire, o certitudine: „Eu Te-am preaslăvit pe Tine pe pământ; lucrul pe care Mi l-ai dat să-l fac, l-am săvârșit. [...] Arătat-am numele Tău oamenilor. [...] Și Eu nu mai sunt în lume, dar ei în lume sunt" (*Ioan* 17, 4, 6, 11).Vremea când străbătea cărările Galileii și Ideii împreună cu ucenicii Săi este deja departe: „Când eram cu ei [...] îi păzeam [...]. Iar acum vin la Tine" (*Ioan* 17, 12-13).

Rugăciunea către Tatăl este certitudine a împlinirii ei, este cerere a Fiului de mântuire a lumii: „Părinte, voiesc ca unde sunt Eu, să fie împreună cu Mine și aceia pe care Mi i-ai dat, ca să vadă slava Mea pe care Mi-ai dat-o, pentru că Tu M-ai iubit pe Mine mai înainte de întemeierea lumii" (*Ioan* 17, 24).

Această enumerare a textelor evanghelice era necesară pentru a pătrunde concret, ca din interior, în adâncul intimității Tatălui cu Fiul. Această intimitate se arată și ni se împărtășește în rugăciunea lui Iisus: „Părinte, preaslăvește pe Fiul Tău ca și Fiul să Te preaslăvească. [...] Arătat-am Numele Tău oamenilor [...]. Păzește-i în numele Tău, în care Mi i-ai dat [...]. După cum Tu, Părinte, întru Mine și Eu întru Tine, așa și aceștia în Noi să fie una". Această unitate este împărtășibilă, ca și slava Tatălui (*Ioan* 17, 22 și 24), viața (17, 2), cuvântul (17, 17), unitatea (21), cunoașterea (3), pacea (14, 27), într-un cuvânt, Duhul Sfânt Însuși, dăruit în darurile pe care le conține și le împărtășește (14, 26 *ș. urm.*)

Rugăciunea Fiului Îl poartă, în Duhul Sfânt, prin Pătimiri, străbătând întunericul, către ceasul Satanei. Dar „stăpânitorul acestei lumi nu are nimic în Mine" (*Ioan* 14, 30), căci „acum este judecata acestei lumi" (12, 31); „Nimeni nu-Mi ia sufletul de la Mine, ci Eu de la Mine Însumi îl pun. Putere am Eu ca să-l pun și putere am iarăși să-l iau" (10, 17-18).

Până și în moartea Sa, Iisus rămâne în chip suveran Fiul cel Unul Născut al Tatălui: „Deci I-a zis Pilat: «Așadar, Tu ești împărat?». Răspuns-a Iisus: «Tu zici că Eu sunt împărat" (18, 37); „N-ai avea nici o putere asupra Mea dacă nu ți-ar fi fost dat ție de sus" (19, 11). Jertfa Sa este dăruire de bună voie, dăruire totală a vieții Sale, a dragostei Sale, a Duhului Său: „Știind Iisus că a sosit ceasul Lui, ca să treacă din lumea aceasta la Tatăl, iubind pe ai Săi cei din lume, *până la sfârșit* i-a iubit [...]. Deci, după ce a luat oțetul, Iisus a zis: «Săvârșitu-s-a». Și plecându-Și capul Și-a dat duhul" (13, 1 și 19, 30).

Ultima mărturie ioaneică cu privire la „urcarea" lui Iisus la Tatăl este relatarea apariției Celui înviat înaintea Mariei Magdalena. Acelui „săvârșitu-s-a" al Patimilor îi urmează, în chip paradoxal, acel „încă nu" al Învierii. Urcușul continuă și Iisus nu mai aparține domeniului tangibil al simțurilor: „Nu te atinge de Mine, căci încă nu M-am suit la Tatăl Meu. Mergi la frații Mei și le spune: Mă sui la Tatăl Meu și Tatăl vostru și la Dumnezeul Meu și Dumnezeul vostru" (*Ioan* 20, 17).

Astfel, pe calea iubirii filiale, Fiul L-a preaslăvit pe Tatăl și a fost preaslăvit de El. Nu se pooate extrage datul evanghelic, cu privire la viața treimică, fără a ajunge la revelația Crucii și Învierii ca loc de unde ne sunt împărtășite cunoașterea și viața Sfintei Treimi[31].

c) *Modalități ale revelației Sfântului Duh. Revărsarea Duhului Sfânt peste Hristos Iisus*

În taina Întrupării, Duhul Sfânt este „Duhul Întrupării", Cel în Care și prin Care Cuvântul lui Dumnezeu irupe în istorie, Cel care pregătește un trup omenesc, templu al dumnezeirii Cuvântului. Există o excepțională convergență între revărsarea Duhului și nașterea lui

[31] Pr. B. BOBRINSKOY, *Taina Preasfintei Treimi*, pp. 97-102.

Iisus. Înaintemergătorul lui Iisus este plin de Duhul Sfânt „încă din pântecele mamei sale" (*Luca* 1, 15). La Buna Vestire, Duhul Sfânt Se pogoară peste Maria, în prezența Tatălui, și o umbrește: „Iată, vei lua în pântece și vei naște Fiu și vei chema numele lui Iisus. [...] Duhul Sfânt Se va pogorî peste tine și puterea Celui Preaînalt te va umbri; pentru aceea și Sfântul care Se va naște din tine Fiul lui Dumnezeu Se va chema" (*Luca* 1, 31 și 35). La fel îi vestește îngerul lui Iosif: „Ce s-a zămislit într-însa este de la Duhul Sfânt. Ea va naște Fiu și vei chema numele lui Iisus" (*Matei* 1, 20-21). Când Maria se duce la Elisabeta, aceasta se umple de Duh Sfânt, iar pruncul îi saltă în pântece; Elisabeta o binecuvântează pe Maria și rodul pântecelui său (*Luca* 1,41-42); Maria, apoi Zaharia înalță cântări sub inspirația Duhului Sfânt (*Luca* 1, 47; 1, 68). Dreptul Simeon Îl întâmpină, întru Duhul Sfânt, pe Iisus la Templu și salută împlinirea în El a făgăduințelor mesianice (*Luca* 2, 25-32). În continuare, rolul Duhului Sfânt este de a face vădită în omenitatea lui Iisus calitatea Lui de Fiu al Tatălui: „Iisus sporea cu înțelepciunea și cu vârsta și cu harul la Dumnezeu și la oameni" (*Luca* 2, 52). Doar referința la prezența Sfântului Duh în Iisus ne apropie de această taină, fără, bineînțeles a o epuiza. Prezența Duhului Sfânt în Iisus este atât semnul supunerii filiale, cât și al deplinei intimități a lui Iisus cu Tatăl.

Botezarea lui Iisus, de către Înaintemergătorul, în Iordan este o etapă majoră a revelației Sfântului Duh. Revelație a mișcării veșnice a Duhului Sfânt Care purcede de la Tatăl și odihnește în Fiul, din veci, Duhul Sfânt Se arată peste Iisus; Îl pătrunde și-L arată, Îl dezvăluie lumii, însoțind astfel și confirmând mărturia Tatălui: „Acesta este Fiul Meu Cel iubit". În pogorârea Duhului sălășluiește Tatăl în Fiul și Fiul în Tatăl, Tatăl iubește pe Fiul și Fiul iubește pe Tatăl în Duhul Sfânt-Iubirea.

Din acea clipă începe *slujirea publică a lui Iisus* în care El trăiește întreaga noastră existență omenească, cu temerile, ispitele, luptele, suferințele, durerile și bucuriile sale. Dar El Își trăiește omenitatea Sa întru Duhul Sfânt ca Fiu al lui Dumnezeu, într-o neîncetată și liberă supunere față de Tatăl Său. Cuvintele cu care Iisus Își începe slujirea Sa publică exprimă conștiința Sa de a fi Hristos Fiul

lui Dumnezeu, uns de Duhul Sfânt și pătruns de El: „Duhul Domnului este peste Mine, pentru care M-a uns [...]. Astăzi s-a împlinit Scriptura aceasta în urechile voastre" (*Luca* 4,18, 21 cf. 7, 1). Duhul Sfânt este, în Dumnezeire, Duhul Tatălui, Cel Care-L pătrunde pe Iisus. Întreaga slujire publică a lui Iisus este descrisă de Luca, de aceea, ca purtând pecetea Duhului Care odihnește în El, Care Îl pătrunde. Duhul Sfânt Îl duce în pustie, întărindu-L totodată pentru a mărturisi cuvântul Evangheliei. Iisus este pătruns de Duhul, I Se supune Lui, întru Duhul vorbește, lucrează, învață, Se roagă, vindecă, înviază morții, scoate demonii; tot întru Duhul Se aduce pe Sine jertfă, Se sfințește și această jertfă este bineplăcută Tatălui. Dăruirea vieții Sale de către Iisus este dăruirea Duhului Însuși, Care este în El (*Ioan* 19, 30-34). Împărtășirea Duhului celor credincioși decurge din preaslăvirea lui Iisus, fiind chiar semnul, chezășia și roada acesteia (*Ioan* 20, 22; 7, 39).

Rugăciunea lui Iisus se face prin Duhul și în Duhul: „El S-a bucurat în Duhul Sfânt și a zis: «Te slăvesc pe Tine, Părinte, Doamne al cerului și al pământului»" (*Luca* 10,21); „Iisus a suspinat cu duhul [...] și a zis: «Părinte, Îți mulțumesc că M-ai ascultat»" (*Ioan* 11, 33 și 41). Dar Iisus era rugăciune, căci Duhul rugăciunii, Care purcede de la Tatăl, odihnea peste El („Tu ești Fiul Meu") și Se urca la Tatăl într-o neîncetată suspinare („Avva, Părinte"), într-o alternanță nesfârșită de dragoste și de unitate. Nicio clipă din viața pământească a lui Iisus nu putea fi exterioară acestei rugăciuni a Duhului și întru Duhul. Întru Duhul este El îndreptat mereu și în întregime către Tatăl. Duhul Sfânt este astfel „mediul", „locul" dialogului treimic de negrăit și veșnic: „Tu ești Fiul Meu" și „Avva, Părinte".

De la Întrupare la Înălțare, întreaga viață pământească a lui Iisus este o viață plină de Duhul și de darurile Sale, de semnele Sale. Lumina orbitoare a Taborului, albul veșmintelor lui Iisus, norul luminos sunt semne ale prezenței Duhului, semne ale bunăvoinței Tatălui întru Fiul Cel preaiubit. Pe Cruce, Iisus înfruntă agonia și moartea în singurătate, dar știe că Tatăl nu L-a părăsit: „Dar nu sunt singur, pentru că Tatăl este cu Mine" (*Ioan* 16, 32). Întru Duhul, Iisus Se sfințește pe Sine

(*Ioan* 17, 19), Se oferă Tatălui ca jertfă curată (*Evrei* 9, 14) și, dându-Și ultima suflare, Își încredințează duhul în mâinile Tatălui (*Luca* 23, 46; *Ioan* 19, 30).

Ca răspuns la această dăruire în Duhul, Tatăl Îl învie pe Fiul Său și Fiul Însuși învie din morți prin același Duh Sfânt (*Matei* 28, 6-7; *Marcu* 16, 6; *Luca* 24, 6). Duhul Sfânt este puterea Tatălui Care-Și ridică Fiul Preaiubit și Îi dăruiește biruința asupra iadului și a morții, rostogolește piatra mormântului gol, umple de bucurie copleșitoare pe femeile mironosițe și pe ucenici.

Timp de patruzeci de zile (*Faptele Apostolilor* 1, 3), Iisus Hristos Cel înviat Se arată Apostolilor Săi și, cu puterea Duhului Sfânt, Care iradiază din El, îi trimite să propovăduiască Evanghelia la toată făptura (*Marcu* 16, 15): „mergând, învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh" (*Matei* 28, 19), „cel ce va crede și se va boteza se va mântui" (*Marcu* 16, 16).

Acest mandat misionar exprimă direct și clar taina Sfintei Treimi și lucrarea Sa mântuitoare: cuvintele Tatăl și Fiul înseamnă întotdeauna Persoane. Cuvintele Sfântul Duh, alăturate celor două Persoane treimice, desigur că nu se pot referi decât tot la o Persoană. Adevărul că Tatăl, Fiul și Sfântul Duh sunt trei persoane reale se exprimă și prin cuvintele: „botezându-le (botezându-i) în numele". Expresia „în numele" se folosește întotdeauna cu referire la persoane, arătând că ceva se face cu puterea și autoritatea respectivei persoane. Iar întrucât expresia „în numele" (εἰς τὸ ὄνομα) este folosită la singular, aceasta indică o singură autoritate, deci un singur Dumnezeu în trei Persoane: Dumnezeu-Sfânta Treime, mântuitoarea noastră.

Hristos Cel înviat Se înalță de-a dreapta Tatălui, iar Tatăl, la rugămintea Fiului, Domnul Cel înviat și înălțat, din partea Tatălui, trimite pe Sfântul Duh (*Ioan* 14, 26; 15, 26; 16, 7). Pogorârea Duhului Sfânt, care apoi se perpetuează ca o Cincizecime continuă și permanentă, în viața Bisericii, apare ca țelul, scopul iconomiei dumnezeiești pe pământ și, totodată, punctul culminant al Revelației Sfintei Treimi[32].

[32] Pr. B. Bobrinskoy, *Taina Preasfintei Treimi*, pp. 102-118.

4.3. Experiența vieții treimice în Biserica comunităților apostolice

Ceea ce în Evanghelii era doar o făgăduință confirmată și susținută, desigur, de întreaga lucrare a Mântuitorului Iisus Hristos, de Pătimirile Sale, de Înviere, de cuvântul Său viu, prin prezența Sfântului Duh în El, devine realitate, preaplin al evidenței, începând de la Cicizecime. Căci prin Pogorârea Sfântului Duh taina mântuirii rodește în oameni, se împlinește făgăduința lui Hristos și omul este cu adevărat mântuit. Prin venirea ipostatică a Sfântului Duh, lucrarea mântuitoare a lui Hristos se extinde din omenitatea Sa personală în celelalte ființe umane, prin har și credință, prin viața cea nouă în Duhul Sfînt. Prin aceasta se sădesc în oameni sfințirea și începutul învierii aflate în trupul lui Hristos. De aceea, evenimentul Pogorârii Sfântului Duh este actul mântuitor prin care se întemeiează Biserica-Trupul lui Hristos, care intră în istorie ca o realitate nouă, ca anticipare în istorie a Împărăției viitoare a lui Dumnezeu.

În ziua Cincizecimii, Duhul Sfânt coboară peste grupul Apostolilor care se aflau împreună „cu Maria, mama lui Iisus" și „li s-au arătat, împărțite, limbi ca de foc și au șezut pe fiecare dintre ei" (*Faptele Apostolilor* 2, 3; 1, 14), ca semnn că se împărtășesc de viața de comuniune a Sfintei Treimi, prin lucrarea mântuitoare a lui Hristos Cel răstignit, înviat și înălțat de-a dreapta Tatălui și prin venirea Sfântului Duh (*Fapele Apostolilor* 2, 14-36). Cincizecimea constituie extinderea comuniunii trinitare în viața Bisericii, pentru ca credincioșii să se înalțe și să participe la viața de comuniune veșnică a Sfintei Treimi. Sfântul Duh coboară peste fiecare Apostol în parte și peste toți împreună pentru a scoate în evidență modelul comuniunii trinitare, care ține împreună diversitatea persoanelor cu unitatea naturii, în lumina unei ontologii a iubirii cu caracter relațional[33].

Faptele Apostolilor, Epistolele Sf. Apostoli Pavel, Iacov, Petru, Ioan, Iuda și *Apocalipsa* descriu viața cea nouă a Bisericii ca viață în și *prin* Duhul Sfânt, în Care lucrează Tatăl și în Care este prezent Iisus Hristos preaslăvit și înălțat. Încă din primele momente ale existenței sale, Biserica pătrunde în experiența existenței treimice și este determinată

[33] Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 241.

să mărturisească această experiență inefabilă în sine. Scrierile Noului Testament ne dau o idee precisă atât despre această experiență a vieții noi în Duhul Sfînt al Tatălui și al Fiului, cât și despre modul în care această experiență s-a formulat și s-a exprimat în diferite circumstanțe ale vieții creștine. În consecință avem diferite exprimări ale credinței în Sfânta Treime și în aceste scrieri, mai ales în cele ale Sfântului Pavel, ale Sfântului Ioan și ale Sfântului Petru.

În identificarea mărturiilor care oglindesc conștiința treimică a comunităților creștine primare, trebuie însă să avem în vedere că prima abordare a tainei Sfintei Treimi nu poate fi decât hristologică. Dar taina lui Hristos este nedespărțită de revelația Sfintei Treimi. Aceasta ne permite să citim textele referitoare la Hristos în perspectivă treimică. Așa sunt binecuvântările cu care își încheie Sfântul Pavel epistolele sale. Sau, de asemenea, botezul săvârșit in numele lui Iisus Hristos, în *Faptele Apostolilor*, care se dezvoltă apoi în formula baptismală tradițională din *Evanghelia după Matei* (28, 19).

Trebuie observat, de asemenea, că Persoana Sfântului Duh „Se ascunde" în spatele darurilor Sale, este puterea unității Tatălui și a Fiului, constituie noutatea însăși care determină viața Bisericii și a membrilor săi. Prezența Sfântului Duh este, deci, implicită în puterea dumnezeiască a lui Iisus, în slava care-L învăluie, în ascultarea Sa de Slujitor, în Învierea trupului Său omenesc, in roadele Împărăției sau ale Duhului, care sunt semnul distinctiv și necesar al vieții Duhului Sfânt în Biserică.

În concluzie, se pot preciza următoarele, cu referire la propovăduirea apostolică:

a) Perspectiva unică a învățăturii Apostolior este taina mântuirii săvârșită de Iisus Hristos, sfințirea prin Duhul Sfânt, înfierea de către Tatăl. Sfânta Treime care înfăptuiește iconomic mântuirea noastră, prin Fiul, în Duhul Sfânt, este Cea pe Care o mărturisim, Căreia ne rugăm și pe Care O propovăduim: „Cu cât mai mult sângele lui Hristos, Care, prin Duhul cel veșnic, S-a adus lui Dumnezeu pe Sine jertfă fără prihană, va curăți cugetul vostru de faptele cele moarte, ca să slujiți Dumnezeului Celui viu?" (*Evrei* 9, 14; *Efeseni* 5, 2); „Iar dacă Duhul Celui ce a înviat pe Iisus din morți locuiește în voi, Cel ce a înviat pe Hristos Iisus

din morți va face vii și trupurile voastre cele muritoare, prin Duhul Său Care locuiește în voi" (*Romani* 8, 11). Prin Duhul a fost deci rânduit Iisus Domn întru slavă (*Romani* 1, 3-4; cf. *Filipeni* 2, 9-11).

b) Există o profundă continuitate între „împreună-lucrarea" treimică, în mântuirea universală săvârșită de Iisus Hristos, și sfințirea împărtășită de Duhul Sfânt. Duhul Învierii lui Hristos lucrează și în propriul nostru trup, în existența noastră firescă cea mai opacă (*Romani* 8, 11). În Fiul Unul Născut și veșnic, devenim și noi fii ai lui Dumnezeu prin har. În Duhul înfierii, îndrăznim și noi să mărturisim numele Tatălui: „Avva, Părinte!", semn al celei mai mari duioșii și intimități (*Galateni* 4, 6; *Romani* 8, 14-16).

c) De acum înainte, întru Duhul Sfânt, Hristos sălășluiește în inimile noastre; jertfa Sa adusă Tatălui (*Ioan* 17, 19) se continuă în jertfa noastră (*Efeseni* 3, 16-17). Devenim, la rândul nostru, „temple ale Duhului" (*1 Corinteni* 3, 16), „case și jertfe duhovnicești" bineplăcute lui Dumnezeu, în Iisus Hristos (*1 Petru* 2, 5; *Romani* 15, 16; *Filipeni* 3, 3; *Efeseni* 2, 2). În suferințele pentru numele lui Iisus aflăm cea mai deplină alipire de Hristos; atunci Duhul lui Hristos odihnește în noi (*1 Petru* 4, 14; *2 Corinteni* 4).

d) Revărsarea cincizecimică a Duhului Sfânt este desăvârșirea mântuirii inaugurate de Hristos, de care este nedespărțită: „Iar când a venit plinirea vremii, Dumnezeu a trimis pe Fiul Său [...] ca să dobândim înfierea. Și pentru că sunteți fii, a trimis Dumnezeu pe Duhul Fiului Său în inimile noastre, Care strigă: Avva, Părinte!" (*Galateni* 4, 4-5, 6); „Iubirea lui Dumnezeu s-a vărsat în inimile noastre, prin Duhul Sfânt, Cel dăruit nouă. Căci Hristos [...] a murit pentru cei necredincioși" (*Romani* 5, 5-6; cf. *2 Corinteni* 1, 21-22; *Efeseni* 1, 13-14; *1 Tesaloniceni* 5, 18-19).

e) Astfel, Sfântul Duh marchează punctul final al lucrării mântuirii (cf. *Luca* 12, 49) și inaugurează înălțarea omenirii reînnoite către Tatăl (*Efeseni* 2, 18; cf. reîntoarcerea lui Hristos la Tatăl: *1 Corinteni* 3 și 12, 4-12; *Efeseni* 3, 14).

f) Lauda și mărturisirea lui Dumnezeu se exprimă adeseori treimic, prin dinamica firească a rugăciunii: *Efeseni* 5, 18-20; cf. *Filipeni* 3, 3; *Romani* 1, 8-15; *Efeseni* 1, 3; *1 Petru* 1, 2.

g) Menționarea Duhului Sfânt este, adesea, implicită, confundându-se în lucrările sau energiile divine ale Tatălui ceresc prin Hristos Iisus

(*2 Corinteni* 1, 3 ş.u.; *1 Corinteni* 8, 6): „Întru El v-aţi îmbogăţit deplin întru toate. [...] Nu sunteţi lipsiţi de nici un dar [...] aţi fost chemaţi la împărtăşirea cu Fiul Său Iisus Hristos," (*1 Corinteni* 1, 5, 7, 9); „*Har vouă şi pace* de la Dumnezeu Tatăl nostru şi de la Domnul nostru Iisus Hristos (*Galateni* 1, 3; *Efeseni* 1, 2; *1 Corinteni* 1, 3; *Romani* 1, 7; *Filipeni* 1, 2).

h) În Epistolele pauline există pasaje cu structură trinitară *expressis verbis*:

- „Darurile sunt felurite, dar acelaşi Duh. Şi felurite slujiri sunt, dar acelaşi Domn. Şi lucrările sunt felurite, dar este acelaşi Dumnezeu care lucrează toate în toţi" (*1 Corinteni* 12, 4-6);
- „Harul Domului nostru Iisus Hristos şi dragostea lui Dumnezeu şi împărtăşirea Sfântului Duh să fie cu voi cu toţi!" (*2 Corinteni* 13, 13);
- „Este un trup şi un Duh, precum şi chemaţi aţi fost la o singură nădejde a chemării voastre; Este un Domn, o credinţă, un botez. Un Dumnezeu şi Tatăl tuturor, Care este peste toate şi întru toţi" (*Efeseni* 4, 4-6).

Aceeaşi mărturie o dă Sf. Apostol Ioan: „Vă vestim viaţa de veci, care *era la* Tatăl şi s-a arătat nouă, [...] ca şi voi să aveţi împărtăşire cu noi. Iar împărtăşirea noastră este cu Tatăl şi cu Fiul Său, Iisus Hristos" (*1 Ioan* 1, 2-3). „Împărtăşirea", la Sfântul Ioan, este un nume al Duhului Sfânt. Iisus Hristos este Mijlocitor la Tatăl: „avem Mijlocitor către Tatăl, pe Iisus Hristos cel drept" (*1 Ioan* 2, 1). Iar Dumnezeu „ne-a dat din Duhul Său" (*1 Ioan* 4, 13). Duhul lui Hristos ne este dat în funcţie de capacitatea noastră de a-L primi. În acest sens, Sfântul Ioan a văzut apa cea vie: "râul şi apa vieţii, limpede cum este cristalul şi care izvorăşte din tronul lui Dumnezeu şi al Mielului" (*Apocalipsa* 22, 1)[34].

4.4. Taina Sfintei Treimi în Sfânta Tradiţie

1) *Credinţa în Sfânta Treime în perioada post-apostolică*

Conştiinţa treimică a Bisericii s-a manifestat, de la început, şi se manifestă în continuare, în primul rând, *în cult*. Cultul este atitudinea

[34] Pr. B. BOBRINSKOY, *Taina Preasfintei Treimi*, pp. 118-163.

doxologică a Bisericii în fața prezenței lui Dumnezeu. În cult se exprimă conștiința teologică a Bisericii la nivelul său cel mai intim și mai adevărat. *Lex orandi* devine *lex credendi* și *lex vivendi*, adică regula de rugăciune determină regula credinței și a vieții. De aceea, textele liturgice, rugăciunile, imnele, litaniile, lecturile, propovăduirea, acțiunea liturgică însăși, celebrarea rituală și simbolică exprimă credința Bisericii.

Întemeiat pe Revelația Sfintei Treimi, în și prin Iisus Hristos, și prin trimiterea Sfântului Duh, cultul Bisericii este, de la începuturile sale, trinitar în conținutul și dinamica sa. El instituie și permanentizează întâlnirea cu Sfânta Treime sau cu Persoanele Sfintei Treimi înseși, către Tatăl, prin Fiul, în Duhul Sfânt. Cultul eclesial, ca și cultul lăuntric al inimii este, astfel, trinitar și în finalitatea sa. În centrul cultului în perioada apostolică și post-apostolică se află Botezul și Euharistia, cele două Taine care stau la temelia vieții creștine și a Bisericii. La săvârșirea Botezului și Euharistiei se manifestă conștiința treimică a Bisericii și este mărturisită credința în Sfânta Treime.

În acest sens, *formula și rânduiala Botezului*, întrebuințate în Biserică de la început până astăzi, constituie o scurtă mărturisire a credinței în Sfânta Treime și un act de cult, prin care se exprimă această credință. Formula și rânduiala Botezului au la bază înseși cuvintele lui Hristos Cel înviat adresate Apostolilor, prin care El îi trimite la propovăduirea Evangheliei în toată lumea: „învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh" (*Matei* 28, 19). *Didahia celor Doisprezece Apostoli* (cca. 50 sau 90-100 d.Hr., cap. VII) menționează această formulă și indică rânduiala Botezului, astfel:

> „Iar cu privire la Botez, așa să botezați: după ce ați spus înainte toate acestea, botezați/cufundați în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, în apă curgătoare. Iar dacă n-aveți apă curgătoare, botezați/cufundați în altă apă; dacă nu puteți în apă rece, în caldă. Iar dacă nu ai nici una nici alta, varsă apă pe cap de trei ori în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh"[35].

[35] *Didahia celor Doisprezece Apostoli*, trad. Diac. I.I. Ică jr, în Diac. Ioan I. ICĂ jr, *Canonul Ortodoxiei*, vol. I: *Canonul apostolic al primelor secole*, Ed. Deisis, 2008, p. 568.

Biserica a exprimat credința în Sfânta Treime nu numai prin formula Botezului, ci și prin modul săvârșirii acestei Taine, prin întreita cufundare în apă și pronunțarea distinctă a numelor Persoanelor Sfintei Treimi. Întreita cufundare era considerată ca simbol al Sfintei Treimi. Despre continuitatea mărturisirii credinței în Sfânta Treime la săvârșirea Botezului și despre roadele acestei Taine: „Iar credința, așa cum ne-au predat-o prezbiterii, ucenicii apostolilor, ne procură aceasta: mai întâi ne sfătuiește să ne aducem aminte că am primit un Botez, spre iertarea păcatelor în numele lui Dumnezeu-Tatăl și în numele lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu Cel întrupat, mort și înviat, și în Duhul Sfânt al lui Dumnezeu; că acest Botez este pecetea vieții veșnice și nașterea din nou în Dumnezeu, ca să fim acum nu fii ai unor oameni muritori, ci ai Dumnezeului veșnic”[36].

> „Structura *rugăciunii euharistice* răspunde, încă de la începuturile creștinismului, rânduielii de rugăciune și credință a Bisericii. Rugăciunea euharistică este, în mod imuabil, adresată Tatălui, către El se îndreaptă Biserica, într-o neîncetată rostire a Rugăciunii arhierești a lui Iisus Însuși: «Avva, Părinte», «Tatăl nostru». Către Tatăl se îndreaptă Biserica în rugăciunea sa de mulțumire (euharistie), ca și în cea de mijlocire. De la Tatăl primește harul vieții celei noi, har pe care, la rândul Său, îl împărtășește oamenilor. Împreună cu împărtășirea, «Tatăl nostru» este cu adevărat punctul culminant al tainei euharistice, în care Biserica se instituie într-o atitudine filială”[37].

Rugăciunea Îi cuprinde pe Fiul și pe Duhul Sfânt începând de la Cincizecime. Mijlocirea lui Hristos înviat este totală, în plinătatea Duhului. Sf. Irineu de Lyon, referindu-se la rugăciunea euharistică, spune: „Preoții, urmașii Apostolilor, descriu calea celor mântuiți și urcușul lor: prin Duhul urcă la Fiul, iar prin Fiul, la Tatăl, iar Fiul încredințează, în

[36] Sf. Irineu de Lyon, *Dovedirea credinței Apostolice*, IV, trad. Diac. I.I. Ică jr, în Diac. I.I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei*, p. 496.

[37] Pr. B. Bobrinskoy, *Taina Preasfintei Treimi*, p. 194.

cele din urmă, Tatălui lucrarea Sa, după cum scrie Apostolul (*1 Corinteni* 15, 24)[38].

Sfânta Treime este mărturisită și preamărită prin *formula doxologică:* „Slavă Tatălui și Fiului și Sfântului Duh", care însoțește rugăciunile și cântările, precum și prin cunoscuta cântare de seară din slujba vecerniei, *Lumina lină*, în care „lăudăm pe Tatăl, pe Fiul și pe Sfântul Duh".

Având în vedere cuvintele Mântuitorului de la *Matei* 28, 19, prin care poruncește ca cei ce cred să fie botezați în numele Sfintei Treimi, Biserica a alcătuit, chiar din timpul Sfinților Apostoli *scurte mărturisiri de credință*, numite *simboluri*. Acestea trebuiau cunoscute și rostite de toți cei care doreau să devină creștini, deci la Botez, sau de cei care, într-o formă sau alta, doreau sau trebuiau să-și manifeste credința creștină. În Biserica primară existau mai multe simboluri de credință care conțineau învățătura despre Sfânta Treime și mântuirea în Hristos, deosebindu-se, ca formă, prin mici diferențe între ele. În toate aceste simboluri se arată egalitatea și deoființimea celor trei Persoane divine, iar unitatea ființei se exprimă prin aceea că numele *Dumnezeu* se pune numai o dată, la început, și El se referă la Tatăl, Fiul și Sfântul Duh.

Cel mai vechi simbol de credință creștină este *Simbolul apostolic*, în care se spune: „Cred în Dumnezeu, *Tatăl* atotputernic [...] și în Iisus Hristos, unicul, *Fiul Lui*, Domnul nostru, Cred și în *Duhul Sfânt*". Și mai precis, și foarte clar, credința în Sfânta Treime este mărturisită în *Simbolul athanasian*: „Trebuie să adorăm pe un Dumnezeu în Treime și Treimea în unime, *nici confundând Persoanele, nici împărțind Ființa* (împotriva monarhianismului și triteismului – *n.n.*). Alta este persoana Tatălui, alta a Fiului și alta a Duhului Sfânt, totuși una este dumnezeirea Tatălui, a Fiului și a Sfântului Duh, egală în slavă și veșnică majestate"[39].

Mărturiile martirilor care și-au jertfit viața slăvind pe Dumnezeu în Treime sunt alte mărturisiri scurte ale credinței în Sfânta Treime.

---

[38] SF. IRINEU DE LYON, *Aflarea și respingerea falsei cunoașteri sau Contra ereziilor*, V, 36, 2, vol. II, trad. Pr. D.O. Picioruș, Ed. Teologie pentru azi, București, 2007, p. 451; Pr. B. BOBRINSKOY, *Taina Preasfintei Treimi*, p. 194.

[39] Pr. D. RADU, *Îndrumări misionare*, p. 114.

Sfântul Policarp, episcopul Smyrnei (†155 d.Hr.), înainte de a fi martirizat, face această mărturisire de credință:

> „Doamne, Dumnezeule, Atotputernice, Tatăl iubitului și binecuvântatului Tău Fiu, Iisus Hristos, [...], Te laud, Te binecuvântez și Te preamăresc prin veșnicul și cerescul arhiereu Iisus Hristos, iubitul Tău Fiu, prin Care, împreună cu El și cu Duhul Sfânt, Ți se cuvine slavă acum și în veacurile ce vor să fie. Amin!"

Iar în salutarea de încheiere din *Scrisoarea Bisericii din Smyrna despre martiriul episcopului Policarp*, se spune:

> „Vă dorim, fraților, să fiți sănătoși, umblând după cuvântul Evangheliei lui Iisus Hristos, Căruia se cuvine slavă dimpreună cu Dumnezeu Tatăl și Sfântul Duh, spre mântuirea celor aleși, precum a mărturisit fericitul Policarp"[40].

O expunere a învățăturii Bisericii despre Sfânta Treime o aflăm la Părinții Apostolici, la Apologeți și la Sfinții Părinți. *Părinții Apostolici* exprimă simplu această credință. Ei repetă, cu mici modificări, expresiile scripturistice. De exemplu, Clement Romanul, scrie corintenilor: „Nu avem noi oare un singur Dumnezeu, un singur Hristos și un singur Duh al harului, revărsat peste noi?"[41].

Apologeții și *Sfinții Părinți* au expus învățătura despre Sfânta Treime odată cu combaterea ereziilor sabeliană și subordinațiană, aprofundând relațiile dintre Persoanele Sfintei Treimi și relația lui Dumnezeu cu lumea.

---

[40] *Scrisoarea Bisericii din Smyrna despre martiriul episcopului Policarp*, XIV, 1, XXII, 1, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 11, trad. Pr. I. Rămureanu, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, pp. 32, 34.

[41] Sf. Clement Romanul, *Epistola către Corinteni*, XLVI, 6, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 1, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, p. 70.

2) *Erezii anti-trinitare*

Sabelienii considerau Persoanele dumnezeiești ca trei moduri de manifestare a lui Dumnezeu în istoria lumii. Ei admiteau numai o treime aparentă, o divinitate care ia trei înfățișări, nu însă una care există în trei persoane distincte. Pentru ei persoana (*prosopon* = mască) este modul de manifestare exterioară, de apariție, de înfățișare a unicului Dumnezeu. Dumnezeu, Care este unic, a luat, rând pe rând, diferite înfățișări prin care Se manifestă în lume. El S-a manifestat, ca Tată, în crearea și conservarea lumii, ca Fiu, în mântuirea lumii din păcat și ca Duh Sfânt în sfințirea oamenilor. Sau, în Vechiul Testament S-a manifestat ca Tată, în Iisus Hristos, ca Fiu, iar la Cincizecime ca Duh Sfânt. Așadar, Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt nu sunt decât trei moduri de manifestare ale unicului Dumnezeu. De aici urmează că, în timpul când Dumnezeu există ca Tată, El nu există ca Fiu sau ca Duh Sfânt; când există ca Fiu, nu există ca Tată și ca Duh Sfânt etc. Modaliștii alterau noțiunea Dumnezeului creștin într-un dublu sens: pe de o parte tăgăduiau că iubirea dumnezeiască este motiv și premisă principală a mântuirii lumii prin Hristos, iar pe de altă parte, negau Treimea de Persoane absolute în Dumnezeu, amestecând pe Dumnezeu cu lumea, în chip panteist, ca păgânii.

Subordinațianiștii, dimpotrivă, accentuau numai transcendența lui Dumnezeu. După ei, Dumnezeu nu vine în atingere cu lumea, deoarece, când a voit să o creeze, a creat mai întâi Logosul, Căruia I-a lăsat sarcina să o creeze. Iar Acesta este ajutat de Duhul Sfânt. Logosul și Duhul Sfânt nu sunt - spun suordinațianiștii - decât niște puteri dumnezeiești, prin care Dumnezeu Își desfășoară activitatea în lume. Aceasta înseamnă că Dumnezeu nu Se descoperă în lume și că Iisus Hristos nu este Revelația lui Dumnezeu, nu este Fiul adevărat al lui Dumnezeu.

Ca părere teologică greșită, subordinațianismul este întâlnit încă din secolul al II-lea, când învățătura despre Sfânta Treime nu era suficient elaborată. De subordinațianism au fost acuzați, de acea, și unii scriitori bisericești. Ca erezie, însă, care a avut răsunet mare și un însemnat număr de adepți, și care a produs tulburări în Biserică, subordinațianismul, dus la extrem, apare numai în secolul al IV-lea, sub formă de *arianism* și *macedonianism* sau *pnevmatomahism*.

Arianismul este subordinaţianismul dezvoltat la extrem. Este o tendinţă nereuşită de a explica raţional învăţătura despre Sfânta Treime, de a împăca raţional unitatea lui Dumnezeu cu treimea Persoanelor. Arie, promotorul acestei erezii, învăţa că există un singur Dumnezeu fără început şi mai presus de lume. Fiind transcendent lumii, El nu poate intra în contact direct cu lumea finită. De aceea, când a hotărât să creeze lumea, Dumnezeu a creat mai întâi, din nimic, o fiinţă deosebită, prin care a creat, apoi, întreg universul. Această fiinţă, numită Fiul lui Dumnezeu, a fost creată în mod liber nu din veşnicie, ci în timp. Aşadar, a fost cândva când Fiul nu exista şi deci nici Dumnezeu nu era Tată. Fiul este prima creaţie a lui Dumnezeu. Este singura creatură directă a Tatălui şi din această cauză este creatura cea mai perfectă, cea mai apropiată de Tatăl. Find prima şi cea mai perfectă creatură a Tatălui, El poate fi numit Fiul lui Dumnezeu, deşi nu este Dumnezeu adevărat şi nu este deofiinţă cu Tatăl. El este Fiul adoptiv al lui Dumnezeu şi nu Fiu în sensul adevărat. Şi cum prin acest Fiu Dumnezeu creează lumea, este şi El Dumnezeu, prin participare la stăpânirea lumii împreună cu Dumnezeu. Arianismul a fost condamnat definitiv la Sinodul I Ecumenic de la Niceea, în anul 325.

Macedonianismul sau *pnevmatomahismul* este arianismul extins la Persoana Duhului Sfânt. Arie nu a discutat îndeosebi despre Duhul Sfânt. Cum el însă învăţa că toată existenţa este creată de Dumnezeu prin Fiul, în mod logic urma că şi Duhul Sfânt este creat de Fiul. De aceea, El este inferior, este subordonat Tatălui şi Fiului. La această concluzie a ajuns Macedonie, fost episcop de Constantinopol (†362). El învăţa că Duhul Sfânt este o creatură a Fiului, după cum Fiul este o creatură a Tatălui. De aceea, Duhul Sfânt este slujitor al Tatălui Şi al Fiului. Întrucât Macedonie şi adepţii lui negau dumnezeirea Sfântului Duh, aşa zicând luptau împotriva divinităţii Lui, ei au fost numiţi pnevmatomahi. Pnevmatomahismul a fost condamnat la Sinodul II Ecumenic, de la Constantinopol, în anul 381[42].

[42] N. Chiţescu, Pr. I. Todoran, Pr. I. Petreuţă, *Teologia dogmatică şi simbolică*, vol. I, Ed. Renaşterea, Cluj-Napoca, 2004, pp. 304-308.

3) Părinții Apostolici, vechile simboluri de credință și mărturiile martirilor

Toate aceste categorii au exprimat credința în Sfânta Treime într-un mod simplu, repetând, cu mici modificări, expresiile din scrierile Apostolilor, mărturisind și slăvind pe Tatăl, pe Fiul și pe Sfântul Duh. Cuvântul „Treime" însuși (*Trias*, *Trinitas*) apare pentru prima dată la Teofil al Antiohiei (†185), în Răsărit, și la Tertulian (†220), în Apus[43].

În confruntarea cu ereziile și cu cultura greco-romană, teologia patristică a trebuit să expună învățătura Bisericii, pentru a o face accesibilă în cadrul acestei culturi, bazându-se pe Revelația biblică, dar folosindu-se și de termeni luați din filosofia contemporană. Părinții Bisericii au preluat noțiuni și expresii din filosofia greacă pe care le folosesc în prezentarea învățăturii creștine, după ce le-au dat un conținut creștin. Astfel, ei au introdus o adevărată revoluție în domeniul filosofiei antice gecești. Desigur, confruntarea a fost de durată și nu a fost simplă.

Folosind ideile filosofiei grecești contemporane despre *logos*, luate îndeosebi de la Filon din Alexandria și stoici, și prelucrându-le în spiritul credinței creștine, pentru a explica relația între Fiul și Tatăl, apologeții identifică „logosul" din această filosofie cu Fiul lui Dumnezeu. Prin aceasta ei au adus o oarecare înțelegere a învățăturii creștine despre Fiul lui Dumnezeu în cultura elenistă întrucât ideea de „logos" era binecunoscută atât intelectualilor păgâni, cât și multor creștini. Dar în această expunere ei au făcut și greșeli. Căci în sistemul filosofiei lui Filon și al stoicilor, logosul era o idee cosmologică necesară pentru a stabili o punte de legătură între absolut și materie, pentru a crea lumea. În sistemul teologiei apologeților însă ideea de „logos" nu este strict necesară. Aceasta pentru că, potrivit Revelației biblice, lumea este creată de Dumnezeu din nimic, nu era numaidecât necesar să existe Logosul ca mijlocitor între Dumnezeu și lume. În consecință, apologeții învață că Logosul nu

---

[43] Sf. Teofil al Antiohiei, *Către Autolic, Cartea a II-a*, XV, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 2, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, p. 307; Bernd J. Hilberath, *Der Personbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians „Adversus Praxean"*, Innsbruck, Tyrolia-Verlag, 1986.

există la Dumnezeu din veci. Dumnezeu vrând să creeze lumea, înainte de creare, a dat naştere Cuvântului (Logosului). Această naştere nu este o emanaţie din fiinţa divină şi Dumnezeu n-a pierdut nimic din fiinţa Sa născând Logosul. Odată născut, Logosul nu mai există în interiorul, ci alături de Dumnezeu. Logosul este izvorul binelui, adevărului şi al tuturor valorilor din lume. Toţi oamenii mari au stat sub influenţa lui. Dar întrucât ei posedau adevărul numai parţial, la plinirea vremii, Logosul S-a întrupat în Iisus Hristos. Iisus Hristos este Însuşi Logosul lui Dumnezeu întrupat. De aceea, El posedă adevărul deplin, şi prin El toţi creştinii în Hristos[44].

Apologeţii n-au abordat însă învăţătura creştină despre Sfânta Treime în ansamblul său şi n-au clarificat relaţiile dintre Persoanele trinitare. Ei au abordat numai relaţia Logosului cu Dumnezeu şi cu lumea şi au cugetat naşterea Fiului în timp, Fiul fiind, în cugetarea lor, într-o anumită măsură inferior Tatălui şi neavând toate însuşirile fiinţei dumnezeieşti.

Abia în lupta cu marile erezii ale vremii – cu arianismul, sabelianismul şi pnevmatomahii – marii Părinţi ai Bisericii, din secolele al IV-lea şi al V-lea, au formulat învăţătura despre Sfânta Treime. Scrieri speciale referitoare la Sfânta Treime au alcătuit: Sf. Atanasie cel Mare, Sf. Vasile cel Mare, Sf. Grigorie Teologul, Sf. Grigorie de Nyssa, Didim cel Orb, Sf. Ambrozie al Milanului ş.a. Foarte edificatoare sunt, în această privinţă, şi capitolele VI-VIII din *Cartea I* a *Dogmaticii* Sf. Ioan Damaschin, ca o încoronare a Tradiţiei patristice[45].

Concepţiile greşite, eretice, despre Dumnezeu, care revin la unele secte şi denominaţiuni creştine din timpul nostru, au obligat Biserica să aprofundeze adevărul revelat despre Sfânta Treime, cuprins în Sfânta Scriptură şi în Tradiţia apostolică, şi să-l formuleze oficial şi solemn, pentru a feri pe credincioşi de erezie şi răstălmăciri eretice, în învăţătura despre Dumnezeu, Unul în fiinţă şi întreit în Persoane. Această formulare

[44] Pr. Valer BEL, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*, Ed. Renaşterea, Cluj-Napoca, 2010, pp. 253-255.

[45] N. CHIŢESCU et al., *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, p. 298.

definitivă a adevărului despre Sfânta Treime, pe baza Sfintei Scripturi și a Tradiției apostolice, a avut loc la Sinoadele I și al II-lea Ecumenice, care fac parte, de asemenea, din Sfânta Tradiție.

4.5. Reflexe ale Sfintei Treimi în creație

„A fost o vreme când coincidența celor opuse era socotită incompatibilă cu rațiunea"[46]. Astăzi, știința a descoperit că nu există nimic în sine, ci totul se află în relație reciprocă, iar modul antinomic al realității a devenit o realitate recunoscută de savanți și filosofi de marcă:

> „O ordine implicită, foarte profundă și invizibilă lucrează dedesubtul dezordinii explicite, spun unii dintre ei. La originea creației nu există evenimente întâmplătoare, nu există hazard, ci o ordine cu mult superioară celor pe care le putem imagina, ordinea supremă care reglează constantele fizice, condițiile inițiale, comportamentul atomilor și viața stelelor. Puternică, liberă, existentă în infinit, tainică, invizibilă, sensibilă, ordinea se află acolo, eternă și necesară, în spatele fenomenelor, foarte sus, deasupra universului, dar prezentă în fiecare particulă"[47].

Despre această prezență a întregului în parte, ca mod de a fi al realității, vorbește și Sf. Atanasie cel Mare, atunci când spune că Logosul Tatălui, Care sălășluiește în toate, Își întinde pretutindeni puterile Sale, dă viață tuturor și „le păzește împreună și pe fiecare în parte", alcătuind o singură lume și „ordine frumoasă și armonioasă a ei", „El Însuși rămânând nemișcat, dar mișcându-le pe toate prin crearea și orânduirea lor, după bunăvoința Tatălui"[48]. Știința și teologia se întâlnesc pentru a

[46] Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 288.

[47] Jean GUITTON, *Dumnezeu și știința*, Ed. Harisma, București, 1992, p. 94.

[48] SF. ATANASIE CEL MARE, *Cuvânt împotriva elinilor*, XLII, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 15, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 79.

afirma împreună caracterul antinomic al realității ca unitate în diversitate, care își are ultimul temei „foarte sus, deasupra universului", în Sfânta Treime[49]. Unul dintre marii teologi ai Bisericii Răsăritene, care a pus în evidență frumusețea plină de strălucire negrăită a Sfintei Treimi, a fost Sf. Grigorie Teologul. Într-unul din poemele sale, Sf. Grigorie Teologul face o mărturisire impresionantă, izvorâtă din experiența duhovnicească a întâlnirii lui cu Sfânta Treime:

> „Din ziua în care am renunțat la cele lumești ca să-mi consacru sufletul contemplării cerești, prealuminoase, când înțelepciunea supremă m-a îndepărtat de cele trecătoare, din acea zi ochii mei au fost orbiți de lumina Treimii, a Cărei strălucire depășește tot ce poate concepe mintea omului, iar de pe înălțimea tronului slavei Sale, Treimea revarsă peste toți și peste toate razele Sale de lumină negrăită, comună Celor trei. Acesta este izvorul a toate câte există aici jos, separate prin timp de cele de sus. Din ziua aceea am murit față de lume și lumea a murit față de mine și aștept să fiu acolo unde este Treimea mea, în strălucirea splendorii Sale"[50].

Pentru a pune în lumină taina intersubiectivității trinitare, descoperită de Hristos, teologia răsăriteană a creat noțiunea de „persoană", care exista în filosofia greacă numai în sens de mască sau înfățișare exterioară a ființei, și a arătat că persoana nu este o mască „suprapusă" ființei divine, ci Însuși Ipostasul ființei divine sau realitatea constitutivă a ființei dumnezeiești. Datorită noțiunii de „persoană" teologia patristică a pus în evidență intersubiectivitatea Persoanelor divine și perihoreza trinitară. Pentru Părinții Bisericii, Sfânta Treime nu a fost obiect de speculație filosofică, ci Subiect personal de dialog și intensă trăire duhovnicească,

[49] Bernhard PHILIBERT, *Der Dreieine. Anfang und Sein. Die Struktur der Schöpfung*, Christians Verlag, Stein am Rhein, Schweiz, 1971, p. 21; cf. Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 288.

[50] SF. GRIGORIE TEOLOGUL, *Poeme II*, în *PG* 37, col. 11, 65 *apud* Pr. D. POPESCU, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 139.

care le-a permis să descopere focul iubirii pe care Lumina cu trei străluciri o revarsă peste Biserică și peste întreaga zidire[51].

Cel mai apropiat chip al Sfintei Treimi, în creație, ca un reflex palid al Ei, este unitatea de ființă și distincția personală a oamenilor[52]. Aceeași natură umană comună subzistă în multe ipostasuri sau persoane, într-o mulțime de subiecte distanțate, dar într-o solidaritate ontologică, deși unele se mântuiesc covârșite de Duhul lui Hristos, altele nu. Fiecare ipostas uman este legat de celelalte în mod ontologic și aceasta se manifestă în necesitatea lor de relație, de a fi în comuniune.

Prin aceasta ipostasurile umane au caracter de persoane și adevărata lor dezvoltare constă în dezvoltarea lor ca persoane, prin comunicarea și comuniunea tot mai strânsă între ele. Revelația divină ne arată că omul a fost creat „după chipul lui Dumnezeu" spre „asemănarea" cu El (*Facerea* 1, 26): „Și a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său; după chipul lui Dumnezeu l-a făcut; a făcut bărbat și femeie" (*Facerea* 1, 27). Deci, prin creație, omul este adus la existență în această dualitate personală complementară deschisă spre Creatorul său. Omul-eu este deschis spre „Tu" al lui Dumnezeu și spre „tu" al semenului său. De aceea, omul se dezvoltă cu adevărat, se împlinește și desăvârșește numai în comuniune cu Dumnezeu, din puterea harului Său și în comuniune semenii săi.

4.6. Formularea dogmei Sfintei Treimi

4.6.1. *Formularea dogmei Sfintei Treimi la primele două Sinoade Ecumenice*

Revelația Sfintei Treimi, adusă de Mântuitorul Iisus Hristos și fixată în Tradiția apostolică și în scrierile Noului Testament, a fost aprofundată, apărată și formulată de Biserică împotriva celor care o înțelegeau greșit

[51] Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, pp. 138-139; Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, pp. 300-320.

[52] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 289.

și care, interpretând tendențios textele scripturistice trinitare, alterau grav învățătura creștină despre Dumnezeu. Deci ereziile antitrinitare – monarhianismul și modalismul (sec. II-III), subordinaționismul, cu cele două extreme ale lui, arianismul și macedonianismul (sec. IV) – au determinat Biserica să apere și să formuleze, într-o formă precisă, adevărul despre Dumnezeu Unul în Ființă și întreit în Persoane. La acest factor extern se adaugă și factori interni: *necesitatea asigurării unității de credință*, Sfânta Treime fiind adevărul dumnezeiesc fundamental, atotcuprinzător și baza mântuirii noastre, precum și *scopul misionar și apologetic*. Confruntarea cu problemele filosofice ale vremii a fost provocată de întâlnirea creștinismului cu lumea spirituală elenistă, însă ea a fost întemeiată și în interior, în mărturia biblică despre Dumnezeu Care este Dumnezeul universal al lui Israel și al tuturor popoarelor. Cum putea fi făcută valabilă însă această pretenție de universalitate altfel decât prin faptul că credința creștină a intrat în dialog cu filosofia și a încercat să răspundă la întrebările acesteia? Așadar, confruntarea creștinismului cu cultura și filosofia elenistă a avut un scop misionar apologetic, acela de a arăta că sensul existenței create se împlinește și mântuirea se dobândește numai în comuniunea cu Dumnezeu, Cel ce S-a revelat în Iisus Hristos, în puterea Duhului Sfânt[53].

Nu a fost și nu este ușor însă să lămurești misterul că Dumnezeu este Unul în Ființă, dar întreit în Persoane; că este Unul și unic; că este o unitate fără egal și fără asemănare, dar că această unitate există în trei Persoane, într-un mod mai presus de posibilitatea noastră de înțelegere:

> „Mare este primejdia în lupta cu ereticii! – spune Sf. Ioan Gură de Aur. Te temi ca nu cumva lovind pe unul, să fii rănit de celălalt. Dacă spui că este o singură Dumnezeire, Sabelie răspunde îndată că tot astfel o mărginește și el; dacă o desparți, spunând că Unul este Tatăl, Unul este Fiul și Altul este Duhul Sfânt, se înfățișează Arie, care de la deosebirea dintre Persoanele Dumnezeirii te duce la deosebirea de ființă. De aceea, în lupta pe care o ai de dus cu acești eretici trebuie să

[53] Pr. V. Bel, *Misiunea Bisericii...*, pp. 261-262.

știi să te ferești de nelegiuitul amestec făcut de Sabelie între Persoanele Dumnezeirii, dar să fugi și de nebuneasca deosebire făcută de Arie în Ființa Dumnezeirii, și să mărturisești că una este Dumnezeirea Tatălui, Fiului și Sfântului Duh, dar adăugând, totodată, că această unică Dumnezeire are trei ipostase"[54].

Combătând pe Arie, care nega dumnezeirea Mântuitorului nostru Iisus Hristos, susținând că a fost un timp când Fiul n-a existat și că El a fost creat din nimic sau dintr-o substanță străină de cea a Tatălui, Sinodul I Ecumenic de la Niceea (325) afirmă că Iisus Hristos este „Fiul lui Dumnezeu, Unul-Născut, Care din Tatăl S-a născut, mai înainte de toți vecii", deci este Fiul Tatălui în sens propriu, veșnic ca și Tatăl; Fiul este „de o ființă cu Tatăl" (ὁμοούσιος τῷ Πατρὶ), deci Fiul este Dumnezeu ca și Tatăl; Fiul este Dumnezeu-Creatorul ca și Tatăl, căci prin El „toate s-au făcut".

După ce formulează învățătura despre Dumnezeu, în general, și despre Dumnezeu Tatăl, în special (art. 1), Sinodul formulează, în continuare, în Simbolul credinței, învățătura despre Dumnezeu – Fiul întrupat, născut din veci din Tatăl, de o ființă cu El: „Și întru Unul Domn Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Unul-Născut, Care din Tatăl S-a născut mai înainte de toți vecii: Lumină din Lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut, nu făcut, Cel de o ființă cu Tatăl (ὁμοούσιος τῷ Πατρὶ) prin Care toate s-au făcut" (art. 2).

În articolul următor (art. 3) este formulat adevărul Întrupării Fiului lui Dumnezeu, prin lucrarea Duhului Sfânt, din Fecioara Maria, la plinirea vremii, adică în timp: „Care, pentru noi oamenii și pentru a noastră mântuire, S-a pogorât din ceruri și S-a întrupat de la Duhul Sfânt și din Fecioara Maria și S-a făcut om". Adevărul despre Pătimirile, moartea pe cruce, îngroparea, Învierea din morți, Înălțarea la ceruri, a doua venire și judecata universală, adică despre întreaga lucrare mântuitoare a lui Hristos, este formulat în alte patru articole (art. 4-7).

[54] SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Despre preoție*, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 199.

După condamnarea lor la Sinodul I Ecumenic, arienii și-au îndreptat atacul împotriva Duhului Sfânt, negându-i dumnezeirea și susținând că El este o creatură a Fiului, mai mic decât Fiul și supus Fiului, iar ca „Duh" sau „Spirit" este superior naturii spirituale a îngerilor, având o poziție intermediară între Dumnezeu și creaturi. Aceștia au constituit erezia pnevmatomahilor, adică a luptătorilor împotriva Duhului Sfânt. Pnevmatomahii s-au mai numit *macedonieni* sau maratonieni. Denumirea de macedonieni li s-a dat după numele episcopului semiarian Macedoniu, inițiatorul acestei erezii, depus din scaun, ca eretic, în anul 360 de Sinodul din Constantinopol. După moartea lui Macedoniu, conducerea pnevmatomahilor a preluat-o diaconul Maratoniu, hirotonit de Macedoniu ca episcop de Nicomidia, de la care au primit și numele de *maratonieni.*

Dumnezeirea, egalitatea și deoființimea sau consubstanțialitatea Duhului Sfânt cu Tatăl, precum și cu Fiul, au fost aprofundate și apărate, împotriva pnevmatomahilor, de marii părinți și teologi ai secolului al IV-lea, ca: Sf. Chiril al Ierusalimului, Sf. Atanasie cel Mare, de părinții capadocieni: Sf. Vasile cel Mare, Sf. Grigorie Teologul sau Teologul, Sf. Grigorie de Nyssa, de Didim cel Orb, de Sf. Ambrozie al Milanului și alții.

Beneficiind de întreaga aprofundare teologică de până aici, privind Sfânta Treime, în general, și Persoana și lucrarea Duhului Sfânt, în special, Părinții Sinodului II Ecumenic, de la Constantinopol (381), după ce păstrează și confirmă, mai pe larg, învățătura ortodoxă de la Niceea, exprimată în *Simbolul credinței*, despre Dumnezeu Tatăl, creator și proniator a tot ceea ce există, despre Dumnezeu Fiul întrupat, Domnul nostru Iisus Hristos, Mântuitorul lumii (art. 2-7), condamnă erezia pnevmatomahilor și mărturisesc în mod expres credința în Duhul Sfânt, cea de-a treia Persoană a Sfintei Treimi:

> „(Cred – *n.n.*) Și întru Duhul Sfânt, Domnul de viață Făcătorul, care din Tatăl purcede, Cel ce, împreună cu Tatăl și cu Fiul este închinat și slăvit, Care a grăit prin proroci" (art. 8).

În mărturisirea credinței în Duhul Sfânt, Părinții de la Sinodul II Ecumenic nu au introdus termenii „Dumnezeu" și „deoființă"

(*omoousios*), ca în art. 2, dedicat dumnezeirii Domnului nostru Iisus Hristos, pentru a menaja pe creștinii care se temeau de orice formulă nouă, chiar dacă aceasta nu făcea altceva decât să exprime mai direct și mai clar învățătura ortodoxă a Bisericii. Prudența Părinților sinodali s-a dovedit eficace, căci erezia lui Macedoniu a fost părăsită, iar formularea învățăturii ortodoxe despre Sfântul Duh, fixată în *Simbolul constantinopolitan*, a rămas neschimbată, fiind confirmată de către celelalte Sinoade Ecumenice, în hotărârile lor (în special de Sinoadele III și IV Ecumenice) împreună cu întregul text al Simbolului niceoconstantinopolitan pe care Biserica Ortodoxă îl folosește peste tot, în slujbele și rugăciunile sale.

Dumnezeirea Duhului Sfânt este exprimată în mărturisirea Sinodului II Ecumenic, adică în articolul șapte al *Simbolului de credință*, prin afirmațiile acestei mărturisiri.

Duhul Sfânt este „Domnul de viață Făcătorul", ceea ce implică, pentru Duhul Sfânt, plenitudinea dumnezeirii. „Domn", „Creator" și „Proniator" a toate este Dumnezeu-Tatăl, cum mărturisim în art. 1 al *Simbolului*; „Domn" este Dumnezeu-Omul, Iisus Hristos: „[Cred - *n.n.*] Și întru unul Domn Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Unul-Născut, Care din Tatăl S-a născut, mai înainte de toți vecii» (art. 2) și „Domn" este Duhul Sfânt: „Domnul este Duh și unde este Duhul Domnului, acolo este libertate" (*2 Corinteni* 3, 17). Duhul Sfânt este „Duhul Domnului" (*2 Corinteni* 3, 17-18). Duhul Domului este împreună cu Cuvântul Domnului întrupat: „Duhul Domnului este peste Mine, că Domnul M-a uns să binevestesc săracilor" (*Isaia* 61, 1; *Luca* 4, 18). Duhul Sfânt este în relație cu Tatăl și cu Fiul, fiind numit și Duhul Tatălui, dar și Duhul Fiului sau Duhul lui Hristos: „Dar voi nu sunteți în carne, ci în Duh, dacă Duhul lui Dumnezeu locuiește în voi. Iar dacă cineva nu are Duhul lui Hristos acela nu este al Lui" (*Romani* 8, 9). Deci Duhul Sfânt este Dumnezeu ca și Dumnezeu-Tatăl și ca Fiul lui Dumnezeu sau Dumnezeu-Fiul. Sfântul Duh este „Domnul de viață Făcătorul", El este Dumnezeu ca și „Tatăl Atotțiitorul, Făcătorul cerului și al pământului", pentru că numai Dumnezeu este Cel ce dă viață: „Căci precum Tatăl are viață în Sine, așa I-a dat și Fiului să aibă viață în Sine" (*Ioan* 5, 26).

Dumnezeirea și deoființimea Duhului Sfânt cu Tatăl și, prin aceasta, cu Fiul, este arătată prin folosirea expresiei neotestamentare că Duhul Sfânt purcede din Tatăl: „Iar când va veni Mângâietorul, pe care Eu îl voi trimite vouă de la Tatăl, Duhul Adevărului, Care de la Tatăl purcede, Acela va mărturisi despre Mine" (*Ioan* 15, 26). Prin aceasta se arată că Duhul Sfânt are ființa Sa în Tatăl, că are ființă comună cu Tatăl.

Și mai direct, deoființimea sau consubstanțialitatea și, deci, egalitatea Duhului Sfânt cu Tatăl și cu Fiul este indicată și subliniată în mărturisirea Sinodului II Ecumenic, îndată după ce se arată modul provenirii prin purcedere a Sfântului Duh din Tatăl, prin cuvintele: „Cel ce împreună cu Tatăl și cu Fiul este închinat și slăvit", care exprimă, în alți termeni, deoființimea și egalitatea celor Trei Persoane divine. Sfântului Duh I se cuvine aceeași închinare și slăvire ca și Tatălui și Fiului, deci este Dumnezeu ca și Tatăl și Fiul.

Mai departe, în același articol al *Simbolului*, Duhul Sfânt este arătat ca Cel „Care a grăit prin proroci", descoperind, deci, pe Dumnezeu, oamenilor, cum ne încredințează, de altfel, Sf. Apostol Pavel, prin cuvintele: „Cele ce ochiul n-a văzut și urechea n-a auzit și la inima omului nu s-au suit, pe acestea le-a gătit Dumnezeu celor ce-L iubesc pe El. Iar nouă ni le-a descoperit Dumnezeu prin Duhul Sfânt, fiindcă Duhul toate le cercetează, chiar și adâncurile lui Dumnezeu (*1 Corinteni* 2, 9-10; *Isaia* 64, 3)[55].

Duhul Sfânt are un rol deosebit în Revelație. El a revelat patriarhilor, drepților și tuturor prorocilor Vechiului Testament voia și cuvântul lui Dumnezeu. Prorocii sunt purtătorii privilegiați ai Duhului Sfânt. Prin lucrarea Duhului Sfânt, ei primesc capacitatea deosebită de percepere a prezenței lui Dumnezeu, a voii Lui; ei stau într-o relație vie cu Dumnezeu, în slujba poporului Israel. Prin aceasta ei primesc de la Dumnezeu și comunicarea unor intenții de viitor ale Lui cu privire la poporul Israel și cu privire la mântuirea întregului neam omenesc în Hristos.

Spre deosebire de falșii proroci, care pretind inspirația Duhului Sfânt, neputând cunoaște voia lui Dumnezeu cu privire la viitor, prorocul

[55] Pr. D. Radu, *Îndrumări misionare*, pp. 116-118.

adevărat are pe Duhul lui Dumnezeu, prin Care se află în relație intimă cu Dumnezeu și Care, pentru aceea, este un Duh al adevăratei puteri și cunoașteri, mai exact Duhul Adevărului. Prorocul Isaia, de exemplu, are conștiința că este trimis de către Însuși Duhul lui Dumnezeu (*Isaia* 48, 16). Acest Duh face din gura lui „sabie ascuțită" (*Isaia* 49, 2). Din cuvântul lui Dumnezeu iradiază Duhul lui Dumnezeu ca o mare putere de chemare către proroc și către cei cărora le vorbește acesta (*Iona* 1, 2; *Iezechil* 2, 1-2). Și prin puterea Duhului care este în ei, prorocii trăiesc o adevărată răspundere în fața lui Dumnezeu pentru popor și, de aceea, Dumnezeu le dă lor răspuns când vor să cunoască voia lui Dumnezeu cu privire la popor[56].

Duhul Sfânt este și sufletul și viața Bisericii; El revarsă plenitudinea vieții dumnezeiești în Biserică, prin Hristos Cel înviat și înălțat. Prin Duhul Sfânt, Hristos Se sălășluiește în oameni încorporându-i în Sine, ca mădulare ale trupului Său. Biserica însăși, în calitatea ei comuniune și comunitate concretă a oamenilor cu Dumnezeu, intră în istorie la Cincizecime, odată cu venirea personală a Sfântului Duh în lume (*Faptele Apostolilor* 2, 1-3).

De aceea, în continuarea formulării și exprimării credinței ortodoxe în Duhul Sfânt, *Simbolul niceoconstantinopolitan* formulează succint învățătura despre Biserică, indicându-i însușirile ei specifice: unitatea, sfințenia, catolicitatea sau sobornicitatea și apostolicitatea (art. 9), învățătura despre Botez și, prin aceasta, despre toate Tainele Bisericii (art. 10) și învățătura despre învierea morților (art. 11), și viața veșnică (art. 12).

Cu mărturisirea credinței în Duhul Sfânt, la Sinodul II Ecumenic, s-a încheiat formularea dogmei Sfintei Treimi care exprimă credința și învățătura creștină despre Dumnezeu-Sfânta Treime ca bază a mântuirii noastre în Hristos. *Simbolul niceoconstantinopolitan* este sinteza cea mai concisă, dar cuprinzătoare, a învățăturii Bisericii bazată pe Revelația dumnezeiască, care explică apartenența noastră eclezială și de care este

[56] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Sfântul Duh în Revelație și în Biserică", în: *Ortodoxia*, XXVI, (1974), 2, pp. 231-232.

dependentă însăși mântuirea noastră. Căci, în *Simbolul niceoconstantinopolitan* se cuprind, implicit, într-o formă foarte concentrată, toate hotărârile dogmatice ulterioare ale Sinoadelor Ecumenice, deci nu numai dogma hristologică formulată și aprofundată la Sinoadele III, IV și VI Ecumenice, ci și cea mariologică (Sinodul V Ecumenic) și cultul sfinților și al icoanelor, întemeiate pe Întruparea Fiului lui Dumnezeu (Sinodul VII Ecumenic).

Dat fiind cuprinsul său doctrinar atotcuprinzător, *Simbolul niceoconstantinopolitan* a înlocuit toate celelalte forme de mărturisire a credinței de până aici, adică toate *Simbolurile de credință*, generalizându-se, într-un scurt timp, în cultul întregii Biserici Ortodoxe de pretutindeni[57].

4.6.2 *Exprimarea Tainei Sfintei Treimi: semnificația teologic-eclesială a termenilor „ființă", „natură", „ipostas", „persoană"*

Conștiința treimică a pătruns de la început viața Bisericii. Aceasta a determinat pe creștini în general, și pe ierarhi și teologi, în special, să dezvolte și să precizeze învățătura de credință în Dumnezeu-Sfânta Treime și să o apere de orice alterare. Ei și-au pus în lucrare toată puterea spirituală pentru a înlătura obiecțiunile aduse acestei credințe, pentru a îndrepta greșelile de interpretare, pentru a expune învățătura de credință, a o dezvolta, formula și aprofunda în așa fel încât aceasta să fie făcută accesibilă, să fie primită și trăită de către toți cei care doreau să se împărtășească de mântuirea adusă de Hristos. Deci ereziile, necesitatea de a asigura unitatea credinței, de a o face accesibilă și a o mărturisi la nivelul gândirii și culturii vremii au fost factorii care au determinat precizarea și formularea adevărului de credință, ca să exprime cât mai fidel Taina Sfintei Treimi.

Pentru a exprima Taina Sfintei Treimi, Părinții Bisericii au prelucrat mărturiile trinitare revelaționale și, folosindu-se de termeni din cultura elenistă ca *ființă* (οὐσία), fire (φύσις), *esență* (*essentia*),

[57] Pr. D. Radu, *Îndrumări Misionare*, pp. 119-120.

substanță (*substantia*), *natură* (*natura*), *ipostas* (ὑπόστασις), *persoană* (πρόσωπον), cărora le-au dat un conținut nou, au creat un limbaj bisericesc. Terminologia trinitară s-a precizat în perioada primelor două Sinoade Ecumenice prin contribuția deosebită a Părinților capadocieni. Ei au precizat că: dumnezeirea (*ousia*) este substanța comună a Treimii, care există în sine; firea sau natura (*physis*) este realitatea care constituie o ființă; persoana sau ipostasul (*hypostasis*) este subiectul care posedă și asumă, în mod individual, aceeași natură; idiomele ipostatice (*idiomata*) sunt caracteristicile sau însușirile personale ale ipostasului. Prin aceasta, ei au intreprins și au realizat o adevărată revoluție culturală în raport cu filosofia și cultura antică greco-romană[58].

Întemeindu-se pe Revelația biblică, Părinții Bisericii au depășit caracterul substanțial al gândirii eleniste, fie că este vorba de aristotelism, fie de platonism, pe care le cunoșteu ca nimeni alții, și au creat, pentru prima dată în istoria culturii umane, conceptul de *persoană*, pe care l-au așezat la temelia învățăturii despre Sfânta Treime. Ei n-au adaptat teologia la filosofie, ci filosofia la teologie, fiindcă, în lumina Revelației biblice, care este dialogul personal al lui Dumnezeu cu omul, ei au transformat conceptul de *substanță* impersonală, din filosofia antică, în concept de substanță personală la nivelul teologiei trinitare[59].

Sf. Vasile cel Mare spune în acest sens:

> „Proprietățile personale contemplate în ființă diferențiază comunul prin peceți și forme. [...] Căci aceasta este natura proprietăților personale (Tată, Fiu, Duh), că identitatea ființei arată deosebirea, iar proprietățile însele, opunându-se deseori între ele, nu rup unitatea ființei"[60].

---

[58] Pr. Ion BRIA, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994, pp. 305-306, 406-409.

[59] Pr. Dumitru POPESCU, *Teologie și cultură*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993, p. 13.

[60] SF. VASILE CEL MARE, *Adversus Eunomium*, II, în *PG* 29, col. 637 *apud* Pr. D. POPESCU, *Teologie și cultură*, p. 13.

Cu alte cuvinte, proprietățile personale ale Sfintei Treimi, adică proprietatea de Tată, Fiu și Duh Sfânt, nu mai sunt privite ca niște forme și peceți ce vin după natura divină impersonală, ci ele sunt integrate în natura divină însăși, sunt contemplate în natura, care devine, astfel, o natură cu caracter personal, o natură-comuniune. Pentru Sf. Vasile cel Mare, „natura lui Dumnezeu este comuniunea", comuniunea este o categorie, o realitate ontologică, o ontologie relațională. S-a înlocuit, astfel, conceptul de „natură pură", din filosofia aristotelică, prin conceptul de „natură-comuniune". Altfel spus, Ființa lui Dumnezeu este structurată personal, ea subzistă în cele trei Persoane ale Sfintei Treimi, întreagă și neîmpărțită.

Așezând la baza comuniunii trinitare conceptul de persoană, pe care l-au dezvoltat în lumina Revelației biblice, Sfinții Părinți au precizat, în mod creator, că persoana nu este o mască exterioară, cum sugera noțiunea de *persona*, în cultura greco-romană, ci o formă care structurează ființa dumnezeiască din interior, conferindu-i atât unicitate cât și libertate. Astfel, luptând pentru dumnezeirea Fiului și a Duhului Sfânt și precizând învățătura despre Sfânta Treime, prin intermediul conceptului de „persoană", care-I conferă Ființei divine unicitate și libertate, ei au delimitat creștinismul de elenismul panteist și de gnosticismul care-l masca pe acela în termeni creștini. În același timp, ei au eliberat realitatea divină și umană de determinismul gândirii substanțiale antice, exprimat în destinul implacabil al tragediei antice, după cum se opune și astăzi oricăror ideologii colectiviste, care fac abstracție de unicitatea și libertatea persoanei umane și caută să o scufunde în masa anonimă a naturii impersonale.

Integrând diversitatea personală a lui Dumnezeu în unitatea Ființei dumnezeiești, Sfinții Părinți înțeleg Treimea ca Taină a iubirii supreme dintre Persoanele divine. De aceea, Sfânta Treime nu rămâne închisă în transcendent, ci, din iubire, coboară dinamic în întâmpinarea omului credincios pentru a-l înălța la asemănarea cu Dumnezeu. De la Tatăl prin Fiul în Duhul Sfânt, Dumnezeu coboară la om, pentru ca omul și, împreună cu el, întreaga creație, să devină, în Duhul Sfânt, prin Fiul la Tatăl, părtaș comuniunii mai presus de fire a Sfintei Treimi[61].

---

[61] Pr. D. Popescu, *Teologie și cultură*, pp. 14-15.

În lupta pentru definirea chipului evanghelic al Persoanei lui Iisus Hristos, la nivelul filosofiei și culturii contemporane, teologia patristică a reușit să depășească și dualismul gândirii elenistice dintre lumea sensibilă și lumea inteligibilă, adică dintre spirit și materie la nivelul universului creat. Din cauza acestui dualism au apărut, în Biserica primelor secole ale istoriei creștine, numeroase erezii, care au semănat confuzie în mintea credincioșilor, cu privire la Persoana Mântuitorului Hristos. Astfel, erezia cunoscută sub numele de *nestorianism*, introducea o separație dualistă atât de profundă între dumnezeirea și omenitatea lui Iisus Hristos, încât susținea că în Iisus Hristos n-ar exista o singură persoană, ci două persoane, de unde și numele de *dioprosopism*. Această erezie intra în conflict direct cu credința Bisericii că Iisus Hristos este Fiul lui Dumnezeu întrupat și, ca atare, natura divină și cea umană sunt unite în Persoana unică a Fiului lui Dumnezeu, în chip neîmpărțit și nedespărțit, neamestecat și neschimbat.

Teologia patristică a depășit acest dualism, introducând și aici o adevărată revoluție în sistemul gândirii antice. Pornind de la prologul *Evangheliei după Ioan*, în care se spune că toate lucrurile au fost create prin Logos, adică prin Fiul Cel veșnic al lui Dumnezeu, teologia patristică susține că întreaga creație are o raționalitate internă, dată în energiile necreate ale lui Dumnezeu, ce păstrează unitatea întregului univers în Logosul divin. Sf. Atanasie cel Mare prezintă această raționalitate internă a creației ca „ordinea armonioasă a universului" ce constituie punctul de încopciere între transcendența divină și imanența creației. De aceea, spiritul, ca raționalitate a universului, nu se află în afara materiei, ci în interiorul ei. Pe această cale, teologia patristică a depășit dualismul filosofiei antice dintre cele două lumi și a valorificat la maximum lucrarea mântuitoare a lui Iisus Hristos, fiindcă prin actele Sale mântuitoare, prin Întrupare, Jertfă, Înviere și Înălțarea la cer, a transfigurat și îndumnezeit, în Sine, omul și cosmosul[62].

---

[62] Pr. V. Bel, *Misiunea Bisericii...*, pp. 248-268; Pr. D. Popescu, *Teologie și cultură*, pp. 75-83.

4.7. Unitate și distincție în Sfânta Treime. Raportul dintre Persoanele Sfintei Treimi. Monarhia Tatălui, izvor al unității Sfintei Treimi

Afirmând că Dumnezeu este Unul și întreit în Persoane, Biserica învață că Dumnezeirea sau Ființa cea una a lui Dumnezeu subzistă în trei Persoane reale și distincte. Referindu-se la aceasta, Sf. Grigorie Teologul spune:

> „Dumnezeu este Unul, pentru că una este Dumnezeirea și toate cele din El se referă la această unitate, chiar dacă este crezută întreită. Căci nu este Unul mai mult Dumnezeu și Altul mai puțin Dumnezeu. Nici Unul mai întâi și Altul mai târziu. Nici nu se taie prin voință, nici nu se divizează în putere, nici nu este ceva în Dumnezeu din cele proprii celor divizate, ci dumnezeirea este neîmpărțită în cele deosebite, dacă vrem să grăim pe scurt. este ca o unică și indistinctă lumină în trei sori, într-o interioritate reciprocă. Când privim spre dumnezeire și spre prima cauză și spre unicul principiu, cugetăm pe Unul. Dacă ne ațintim privirea spre Cel în Care este dumnezeirea și spre Cei Ce sunt din prima cauză în mod netemporal și de slavă egală, trei sunt Cei închinați"[63].

La fel spune Sf. Ioan Damaschin: „Cei trei sori, care se compenetrează sunt o singură lumină"[64]. Iar un tropar din slujba ortodoxă a înmormântării numește Sfânta Treime: „o Dumnezeire în trei străluciri". Exprimând teologia patristică în contextul cultural contemporan, prin cuvântul său inspirat, Părintele Dumitru Stăniloae înfățișează Sfânta Treime ca „structură a supremei iubiri" sau ca „ontologie a iubirii"[65]. Prin aceste

[63] Sf. Grigorie Teologul, *A cincea cuvântare teologică*, XIV, p. 103.

[64] Sf. Ioan Damaschin, *De fide orthodoxa*, XVIII, în *PG* 94, col. 829 [cf. Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, Cartea I, cap. VIII, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Scripta, București, 1993, p. 31].

[65] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, pp. 282-320; cf. Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 131.

afirmații se resping atât modalismul, după care cele trei Persoane n-ar fi decât trei moduri de manifestare ale lui Dumnezeu în lume, cât și concepția eretică după care în Dumnezeu ar fi trei Dumnezei (triteismul), prin separarea Persoanelor și conceperea Ființei divine ca repetându-se în cele trei Persoane, precum și concepția după care atât cele trei Persoane cât și Ființa divină Își au existență proprie (tetrateismul).

1) Ființă și Persoane în Sfânta Treime. În Dumnezeu sunt trei Ipostasuri sau Persoane reale și distincte, în care subzistă Dumnezeirea sau Ființa cea una a lui Dumnezeu. Fiecare Persoană poartă, în comun cu Celelalte două, întreaga natură divină. Ele Își sunt, prin aceasta, deplin interioare Una Alteia. Infinitatea fiecărei Persoane nu lasă subțierea sau împărțirea naturii divine între Ele. Ele Se pot asemăna, cum spun Sfinții Părinți, mai mult cu trei sori supraluminoși și supratransparenți care Se cuprind și Se arată reciproc, purtând, în mod nedespărțit, aceeași lumină infinită întreagă: „Cine Mă vede pe Mine vede pe Tatăl [...]. Credeți-Mă că Eu sunt în Tatăl și Tatăl întru Mine", a spus Mântuitorul. Iar Sf. Vasile cel Mare spune: „Cine cugetă la chipul Fiului, și-a întipărit în sine pecetea Ipostasului părintesc [...], contemplând frumusețea nenăscută în cea născută"[66].

În ordinea spirituală, subzistența ființei înseamnă subiect conștient. Ființa nu există în mod abstract, ci totdeauna ipostaziată, concretizată într-un ipostas, iar dacă este spirituală, într-un subiect conștient. În Sfânta Treime supraesența divină subzistă în trei Persoane distincte. Persoanele Sfintei Treimi sunt toate trei, în mod desăvârșit, Una în Alta, posedând împreună întreaga supraesență divină, fără nicio slăbire a continuității între Ele. Supraesența divină este în întregime spirituală, mai presus de orice spiritualitate cunoscută sau imaginată de noi. Ca atare, Ipostasurile dumnezeiești sunt libere, în afară de orice impermeabilitate și de persistența în alăturare, spre deosebire de ipostasurile umane.

[66] Sf. Vasile cel Mare, *Epistola XXXVIII*, în *PG* 32, col. 340 [cf. Sf. Vasile cel Mare, *Scrisori*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 12, trad. Pr. T. Bodogae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988, p. 185].

Supraesența spirituală, subzistentă numai în subiect, implică totdeauna o relație conștientă între subiecte, deci o ipostaziere a ei în mai multe subiecte, într-o compenetrare și transparență reciprocă perfectă. În unitatea desăvârșită a Sfintei Treimi, în conștiința fiecărui Subiect sunt cuprinse și transparente perfect conștiințele Celorlalte două Subiecte și, prin aceasta, Înseși Subiectele purtătoare ale lor. Deci esența spirituală supremă subzistentă nu este un Subiect conștient singular, ci o comunitate de Subiecte, care sunt deplin transparente și interioare Unul Altuia. Treimea Persoanelor divine ține de Ființa divină, fără ca cele trei Persoane să Se confunde în unitatea Ființei[67]. Sf. Atanasie cel Mare exprimă aceasta astfel:

> „A spune despre Fiul că putea și să nu fie, este o impietate și o îndrăzneală ce atinge ființa Tatălui; căci putea ea să nu fie ceea ce este propriu ei? Aceasta este asemenea cu a zice: putea să nu fie bun Tatăl. Dar precum Tatăl este bun veșnic prin fire, așa este născător veșnic prin fire. Iar a zice: Tatăl voiește pe Fiul și Cuvântul voiește pe Tatăl, nu arată o voință antecedentă (nașterii – *n.n.*), ci indică autenticitatea aceleeași firi și calitatea și identitatea ființei”[68].

Bunătatea sau iubirea lui Dumnezeu nu sunt numai o însușire a Ființei divine. Noul Testament nu spune că Dumnezeu are iubire, ci că Dumnezeu *este iubire* (*1 Ioan* 4,8), iar Sfinții Părinți nu cugetă Ființa separată de Persoane, ci deduc existența Persoanelor din bunătatea sau iubirea lui Dumnezeu. Dacă Dumnezeu este iubire, iubirea este un act divin ființial și, în același timp, definiția acestui act ca relație. De aceea, supraesența divină este una și, concomitent, relație în sânul unității, ea este una structurată tripersonal. Dacă iubirea ține ființial de Dumnezeu, atunci și raportarea reciprocă, în care se manifestă iubirea, trebuie să

[67] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 295.

[68] Sf. Atanasie cel Mare, *Contra Arianos*, I, în *PG* 26, col. 48 [cf. Sf. Atanasie cel Mare, *Trei cuvinte împotriva arienilor*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 15, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987].

aibă o bază ființială, deși pozițiile pe care le ocupă Persoanele în această raportare sunt neschimbate între Ele. Ființa fiind una și iubirea fiind desăvârșită, raportarea este ca de la egal la egal, nu ca de la superior la inferior. Raportarea lui Dumnezeu trebuie să aibă loc în El însuși, dar totuși între eu-uri distincte, pentru ca raportarea și, deci, iubirea, să fie reală. În Dumnezeu trebuie să fie Tată, Fiu și Duh Sfânt, Persoane perfect egale, în relație ființială, dar Care nu-și schimbă aceste poziții între Ele. Raportarea este comună în Dumnezeu, deși fiecare Persoană are altă poziție în acest act comun al raportării: este o raportare a Celor trei, dar o raportare care apare ca esență, o raportare esențială, pentru că Ființa divină Însăși este structurată tripersonal; Ea este simultan unitate-relație, relație în sânul unității. Dumnezeirea cea Una, Ființa divină este „conținutul" celor trei Persoane în Dumnezeu sau „ontologia iubirii"[69].

2) Raportul dintre Persoanele Sfintei Treimi și proprietățile Lor personale. Dumnezeu sau firea unică nu poate fi concepută în ea însăși, în afara Ipostasurilor Treimii. Nici unul dintre cele trei nu se cugetă, nu se numește fără sau în afară de celelalte, dar fiecare Persoană există într-o adevărată ipostază. Cele trei Persoane divine Se deosebesc prin modul de a poseda Ființa divină. Prima Persoană, Dumnezeu-Tatăl, posedă Ființa divină în Sine, nu de la altcineva. A doua Persoană, Fiul, Își primește Ființa prin naștere, de la prima Persoană, adică de la Tatăl, iar a treia Persoană, Duhul Sfânt, Și-o primește prin purcedere tot din prima, adică de la Tatăl. De aceea, prima Persoană se numește Tatăl, a doua Fiul și a treia Duhul Sfânt.

Supraesența divină este ipostaziată în al doilea Ipostas, prin nașterea Acestuia din Primul, iar în al Treilea este ipostaziată prin purcederea Acestuia din Primul, pentru că unitatea în Dumnezeu este desăvârșită, ea își are în Dumnezeu Însuși ultimul izvor. În Dumnezeu există o singură cauză necauzată, Tatăl. Niciun Ipostas nu provine din două Ipostasuri. Fiecărui Subiect treimic Îi sunt interioare Celelalte două și desăvârșit transparente, ca alte eu-uri ale Sale. Tatăl Se cunoaște

[69] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 297.

pe Sine în Fiul și prin Fiul întrucât Îi comunică Ființa și iubirea Sa Fiului, iar Fiul, ca imagine reală a Tatălui, proiectează spre Tatăl existența Sa și răspunde la iubirea Tatălui ca Fiu al Tatălui, dar și Fiul Se cunoaște pe Sine prin aceasta. Simultan, Tatăl comunică Ființa și iubirea Sa Duhului Sfânt, prin purcedere. Duhul Sfânt purcede din Tatăl și „odihnește în Fiul" și proiectează spre Tatăl și spre Fiul existența Sa, răspunzând cu Fiul la iubirea Tatălui și cu Tatăl la iubirea Fiului. De aceea se spune că este Duhul Tatălui și Duhul Fiului sau Iubirea dintre Tatăl și Fiul[70].

Tatăl naște, din veci, pe Fiul și purcede, din veci, pe Duhul Sfânt. Dar Fiul nu este pasiv în *nașterea* Sa din Tatăl, deși nu este Subiectul Care naște, ci Subiectul Care Se naște. Nici termenul de *purcedere*, referitor la Duhul Sfânt, nu indică o pasivitate a Duhului Sfânt. „Duhul Adevărului, Care de la Tatăl purcede" (*Ioan* 15, 26), a spus Mântuitorul. Duhul Sfânt este într-o mișcare eternă de purcedere din Tatăl. Dar nici Tatăl nu este, prin aceasta, într-o pasivitate. Duhul Sfânt purcede, dar și Tatăl Îl purcede. Purcederea Duhului Sfânt din Tatăl este și ea un act de pură intersubiectivitate a Tatălui și a Duhului Sfânt, fără să Se confunde între Ei. Iar, într-un fel de neînțeles, Tatăl fiind atât izvorul Fiului cât și al Duhului Sfânt, Fiecare din Aceștia trăiește împreună cu Tatăl nu numai actul provenirii Sale din Tatăl, ci participă, prin bucurie, împreună cu Celălalt la trăirea actului de provenire a Aceluia, dar din poziția Sa proprie. Toți trei trăiesc într-o intersubiectivitate actul nașterii Fiului și al purcederii Duhului, dar Fiecare din poziția Sa proprie, aceasta formând iarăși o comunitate de iubire între cele trei Ipostasuri. De aceea, teologiei ortodoxe îi este străină termologia teologiei catolice despre o *generatio activa* și o *generatio pasiva*, prima fiind atribuită Tatălui, iar a doua Fiului. Căci Fiecare dintre Persoanele Sfintei Treimi trăiește modurile ei de trăire a Ființei divine, dar nu ca ale Sale ci ca ale *Lor*. De aceea, învățătura creștină folosește atât expresia „Tatăl Îl naște pe Fiul", cât și expresiile „Fiul Se naște din Tatăl"; „Tatăl purcede pe Duhul Sfânt" și „Duhul Sfânt purcede din Tatăl". Iar nașterea și purcederea sunt eterne. Nașterea Fiului și purcederea Duhului Sfânt din Tatăl exprimă numai

[70] Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 299.

poziția neschimbată a Tatălui, ca dătător, și a Fiului și a Duhului, ca primitori ai existenței, și legătura dintre Ei prin actul nașterii și purcederii. Toți trei trăiesc aceste acte eterne ca Subiecte pure, dar le trăiesc în comun, într-o intersubiectivitate care nu-I confundă, căci Fiecare le trăiește din poziția Sa proprie[71].

Deci cele trei Persoane divine Se deosebesc între Ele prin anumite însușiri personale proprii: Tatăl este nepricinuit, adică fără cauză, nenăscut; Fiul este născut din veci din Tatăl, iar Duhul Sfânt purcede din veci din Tatăl. Aceste însușiri personale (τά ἰδιώματα) subliniază că în Dumnezeu există trei Persoane reale și distincte, și nu numai simple numiri sau simple manifestări succesive ale lui Dumnezeu în lume, ca și când același Dumnezeu, adică aceeași Persoană divină, S-ar manifesta o dată ca Tată, apoi ca Fiu și apoi ca Duh Sfânt. Cele trei Persoane posedă Fiecare, în mod real și distinct, aceeași Ființă divină întreagă, are este unică și nu se împarte sau desparte între Persoanele divine. Fiul și Duhul Sfânt o au de la Tatăl, Fiul prin naștere, iar Duhul Sfânt prin purcedere. Având aceeași Dumnezeire sau Ființă, cele trei Persoane ale Sfintei Treimi au aceeași voință și lucrare dumnezeiască și aceleași atribute comune ale lui Dumnezeu, dar fiecare Persoană manifestă lucrarea lui Dumnezeu în conformitate cu poziția și specificul Său în Sfânta Treime.

Mântuitorul Iisus Hristos, mărturia Apostolilor și Sfânta Tradiție, prin Sfinții Părinți, exprimă în mod clar și expres însușirile personale sau proprietățile interne (ἰδιώματα) ale Persoanelor Sfintei Treimi prin care Se disting una de alta și sunt într-o unitate desăvârșită. Astfel:

a) Despre *Dumnezeu Tatăl*, Mântuitorul spune că are viața în Sine Însuși: „Căci precum Tatăl are viață în Sine, așa I-a dat și Fiului să aibă viață în Sine" (*Ioan* 5, 26), deci este nepricinuit, fără cauză, nenăscut, în limbajul Părinților. Sfinții Părinți Îl numesc pe Tatăl *fără început* (ἄναρχος), *fără principiu* sau *fără cauză* (ἀναίτιος), iar însușirea prin care El Se distinge de Celelalte două Persoane o numesc *nenașterea* (ἀγεννησία). Sf. Grigorie Teologul spune în acest sens: „Deoarece Tatăl, ca Persoană, nu are originea Sa în altul, pentru aceea El Își este Sieși

[71] Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, pp. 301-302.

principiul Său și pentru aceasta El nu este nici născut și nici purces" (*Cuvântarea XXXII*). Acesta a fost și motivul pentru care unii dintre Sfinții Părinți au numit pe Tatăl αὐτοθεος, Πρῶτος Θεὸς etc.

b) *Dumnezeu Fiul* are ca proprietate sau însușire personală nașterea Sa (γέννησις) din veci din Tatăl. El este „Unul-Născut Care din Tatăl S-a născut mai înainte de toți vecii" (cf. *Ioan* 1, 14). El Și-a primit ființa de la Tatăl prin naștere: „cine iubește pe Cel Care a născut, iubește și pe Cel ce S-a născut din El" (*1 Ioan* 5, 1), spune Sf. Apostol Ioan, referindu-se la nașterea Fiului din Tatăl. Dar El nu primește numai o parte din ființa Tatălui, cum este cazul la oameni, ci o primește întreagă, fără a pierde Tatăl ceva din ființa Sa prin această comunicare. Iar această comunicare are loc din veci. Deci din veci Tatăl are pe Fiul Său, cum spune Sf. Ioan Damaschin, căci n-a fost un timp ca să fi fost Tatăl fără Fiu, „Dumnezeu nu S-ar putea numi Tată fără Fiu, iar dacă ar fi fără să nu aibă Fiu, n-ar fi Tată"[72]. După cum nu este un interval de timp în care focul să fie fără lumină, tot așa Tatăl nu este fără Fiul:

> „După cum focul există deodată cu lumina din el și nu este mai întâi focul și pe urmă lumina, ci deodată; și după cum lumina se naște totdeauna din foc și este totdeauna în el fără să se despartă deloc de el, tot astfel și Fiul Se naște din Tatăl fără să Se despartă deloc de El, ci este pururea cu El. Dar cu toate că lumina se naște în chip nedespărțit de foc și rămâne totdeauna cu el, totuși nu are un ipostas propriu deosebit de ipostasul focului, deoarece lumina este o calitate naturală a focului. Fiul, Unul Născut al lui Dumnezeu, însă, deși este născut din Tatăl, în chip nedespărțit și neîndepărtat și rămâne pururea cu El, totuși El are un ipostas propriu deosebit de ipostasul Tatălui"[73].

c) *Dumnezeu Duhul Sfânt* are ca însușire personală sau proprietate, purcederea (Ἐκπόρευσις, Ἐκπόρευμα, πρόοδος, προβολὴ etc.), prin care se deosebește de Tatăl, precum și de Fiul. Această proprietate

[72] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, Cartea I, cap. VIII, p. 25.
[73] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, Cartea I, cap. VIII, p. 26.

sau însușire personală a Duhului Sfânt este exprimată de Mântuitorul Hristos, anticipând trimiterea Duhului Sfânt în lume: „Iar când va veni Mângâietorul pe Care Eu Îl voi trimite vouă de la Tatăl, Duhul Adevărului Care de la Tatăl purcede, Acela va mărturisi despre Mine" (*Ioan* 15, 26). Purcederea exprimă, deci, atât originea Duhului Sfânt, din veci din Tatăl, cât și deoființimea Lui cu El, precum și relația personală cu Tatăl. Sinodul al II-lea Ecumenic, în articolul 8 al *Simbolului niceoconstantinopolitan*, mărturisește în acest sens: „(Cred – *n.n.*) Și întru Duhul Sfânt, Domnul de viață Făcătorul, Care din Tatăl purcede, Cel ce, împreună cu Tatăl și cu Fiul, este închinat și slăvit, Care a grăit prin proroci". Iar Sf. Ioan Damaschin spune:

> „El este și Se numește Dumnezeu, împreună cu Tatăl și cu Fiul; nezidit, desăvârșit, creator, atotstăpânitor, atoatelucrător, atotputernic, nemărginit în putere; El stăpânește întreaga zidire, dar nu este stăpânit; îndumnezeiește, dar nu Se îndumnezeiește; desăvârșește, dar nu Se desăvârșește; împărtășește, dar nu Se împărtășește; sfințește, dar nu Se sfințește; mângâietor, deoarece primește rugăciunile tuturor; în toate asemenea Tatălui și Fiului, este primit de toată zidirea. Zidește prin El Însuși, dă ființă universului, sfințește și ține. [...] Există în propriul Lui Ipostas, nedespărțit și neseparat de Tatăl și Fiul, având toate câte are Tatăl și Fiul afară de nenaștere și naștere"[74] .

Fiul și Duhul Sfânt Își au originea în Tatăl, mai înainte de toți vecii, Fiul prin naștere, iar Duhul Sfânt prin purcedere:

> „Noi cunoaștem că există deosebire între naștere și purcedere, dar care este felul deosebirii nu știm deloc. Nașterea Fiului din Tatăl și purcederea Sfântului Duh sunt simultane. Așadar, toate câte le are Fiul și Duhul le are de la Tatăl și însăși existența. Dacă nu este Tatăl nu este nici Fiul și nici Duhul Sfânt. Și dacă Tatăl nu are ceva, nu are nici Fiul, nici Duhul. Și din cauza Tatălui, adică din cauză că există

[74] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, Cartea I, cap. VIII, pp. 28-29.

Tatăl, există și Fiul și Duhul. Și din cauza Tatălui, și Fiul și Duhul au pe toate câte le au, adică din pricină că Tatăl le are pe acestea, afară de nenaștere, de naștere și purcedere. Căci cele trei sfinte ipostasuri se deosebesc unele de altele numai în aceste însușiri ipostatice. Ele nu Se deosebesc în ființă ci Se deosebesc, fără despărțire, prin caracteristica proprie Ipostasului"[75].

3) Perihoreza trinitară și intersubiectivitatea divină. Deoființimea și însușirile personale ale Persoanelor Sfintei Treimi explică comuniunea și unitatea Lor desăvârșită. Principiul unității și al comuniunii depline îl constituie Tatăl. El împărtășește Ființa divină Fiului și Duhului Sfânt și anume, Fiului prin naștere iar Duhului Sfânt prin purcedere. Tatăl comunică Fiului și Duhului Sfânt întreaga Ființă divină. Tatăl nu Se schimbă cu nimic prin această comunicare. Dar nici Fiul și Duhul, prin faptul că primesc Ființa divină întreagă de la Tatăl, nu suferă cu nimic în ipostasurile Lor, Ei păstrându-Și însușirile Lor personale. Deci fiecare Persoană divină are întreaga Ființă divină unică, în comuniune desăvârșită cu Celelalte două. De aici nu rezultă că Persoanele Sfintei Treimi ar fi alături sau în afară de Alta sau, mai exact, alături sau în afară de Celelalte două.

Dimpotrivă, Persoanele Sfintei Treimi Se întrepătrund, Se cuprind una în alta, Fiecare este în Celelalte două Persoane și Celelalte două Persoane sunt în prima. Mântuitorul Iisus Hristos exprimă aceasta adresându-se lui Filip: „Cel ce M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl. [...] Eu sunt întru Tatăl și Tatăl este întru Mine. Cuvintele pe care vi le spun nu le vorbesc de la Mine, ci Tatăl – Care rămâne întru Mine – face lucrările Lui. Credeți Mie că Eu sunt întru Tatăl și Tatăl întru Mine" (*Ioan* 14, 9-11; cf. 10, 30; 16, 32; 17, 21 etc).

Din Noul Testament rezultă că Mântuitorul Iisus Hristos folosește adesea verbul „a rămâne" pentru a evidenția prezența unei Persoane în altă Persoană. Acest verb este întrebuințat de 12 ori în evangheliile sinoptice, de 17 ori în *Epistolele* Sf. Apostol Pavel și de 60 de ori în

[75] SF. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, Cartea I, cap. VIII, p. 29.

Evanghelia și *Epistolele* Sfântului Ioan. „A rămâne în" nu are nimic comun cu Vechiul Testament, cu gnosticismul sau cu elenismul. Insistența asupra dimensiunii de interioritate, implicată în verbul „a rămâne", este cu adevărat și în chip propriu ioaneică. Sf. Ioan Evanghelistul pune, astfel, în relief imanența („existența întru") Persoanelor, fie pe plan trinitar, fie la nivelul iconomiei divine, în credincioși: „Cel ce mănâncă Trupul Meu și bea Sângele Meu, spune Domnul, rămâne întru Mine și Eu întru el" (*Ioan* 6, 56)[76]. Asupra acestui adevăr stăruie pe larg Sfinții Părinți. Astfel, Sf. Ioan Damaschin spune:

> „Ipostasurile locuiesc și stau Unele în Altele, căci Ele sunt nedepărtate și nedespărțite Unele de Altele și au neamestecată întrepătrunderea Unuia în Altul, nu în sensul că Ele Se contractează sau Se amestecă, ci în sensul că Ele sunt unite între Ele: Fiul este în Tatăl și în Duhul; Duhul, în Tatăl și în Fiul, iar Tatăl, în Fiul și în Duhul, fără ca să Se contragă, să Se confunde sau să Se amestece. Există la ele unitate și identitate de mișcare căci cele trei Ipostasuri au un singur impuls și o singură mișcare, lucru cu neputință de văzut la firea creată"[77].

Acest mod de existență al Persoanelor Sfintei Treimi se numește *perihoreză* (περιχώρησις, περιχωεῖν, circumincessio, circuminsessio). La baza perihorezei stă deoființimea Persoanelor divine. Prin perihoreză se exprimă atât unitatea, cât și trinitatea Persoanelor distincte în Dumnezeu. *Unitatea*, prin aceea că Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt au aceeași Ființă divină întreagă, fără să o împartă, Fiecare având-o însă într-un mod propriu, iar *trinitatea* prin aceea că unica Ființă divină subzistă în trei Persoane, care nici nu o împart dar nici nu o repetă, ci o dețin Fiecare întreagă dar în unitate și în comuniune desăvârșită cu Celelalte două.

Termenul *perichoresis* („întrepătrundere", „conlocuire", „învăluire reciprocă") a fost introdus în teologie de către Sf. Maxim Mărturisitorul,

---

[76] Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 131.

[77] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, Cartea I, cap. XIV, p. 42.

care l-a utilizat mai ales în hristologie (pentru a descrie relația dintre cele două firi) și în cosmologie (pentru a arăta relațiile dintre diversele părți ale universului și dintre creație și Dumnezeu). Dar el a introdus acest termen și în triadologie, fiind apoi folosit, în mod deosebit, de către Sf. Ioan Damaschin, deoarece concepția perihoretică, profund biblică, depășește orice idee de confuzie a Persoanelor divine prin comuniune sau de sfâșiere a esenței divine prin distincțiile personale[78]. De aceeași fire, Persoanele „sunt Unele în Celelalte", dar „nu în sensul că Se confundă, ci în sensul că sunt unite", „întrepătrunderea reciprocă a Ipostasurilor fiind fără contractare și fără amestec". Pe scurt, „Ipostasurile sunt unite fără confuzie și fără separație, ceea ce pare și absurd[79].

Pornind de la cuvintele Mântuitorului adresate Tatălui, cu lacrimi de sânge: „Precum Tu Părinte întru Mine și Eu întru Tine" (*Ioan* 17, 20), Părintele Dumitru Stăniloae definește această prezență reciprocă a Persoanelor, Una în Alta, ca *intersubiectivitate divină*. Dacă relațiile interpersonale au mai mult o conotație ontologică, arătând Persoanele dumnezeiești ca determinând în comun firea, perihoreza accentuează interioritatea Persoanelor, iar termenul de intersubiectivitate pune accentul pe *comuniunea pozitivă* dintre Persoanele Sfintei Treimi, în actul nașterii și purcederii, prin afirmarea reciprocă.

Supraesența dumnezeiască infinită nu este multiplicată (exterior, ca la oameni), căci, în acest caz, Dumnezeirea n-ar mai fi infinită. Dumnezeirea (ființa, supraesența, totul divin) rămâne desăvârșit Una. Dumnezeu este Unul și, totuși, subzistă în trei moduri personale, fiecare mod cuprinzând, în chip perfect, în sine și celelalte moduri. Totul divin este într-un dialog ontologic în trei. Caracterul pur al Subiectelor divine implică o deplină intersubiectivitate a Lor. De aceea este un unic Dumnezeu și trei Eu-uri. Cele trei Subiecte nu Se desprind Unul din Altul, Unul din conștiința Celorlalte două, ca să arate Dumnezeirea subzistând separat. Subiectivitatea unui Eu divin Le cuprinde într-un fel și pe

---

[78] Pr. Dumitru POPESCU, Pr. Doru COSTACHE, *Introducere în Dogmatica Ortodoxă*, Ed. Libra, București, 1997, p. 76.

[79] SF. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, Cartea I, cap. VIII, p. 24.

Celelalte două. Fiecare trăiește și modurile Celorlalte două de trăire a Ființei divine, dar nu ca ale Sale, ci ca ale Lor.

Comunitatea și comuniunea se arată prin Ființa comună, prin proprietățile personale și prin intersubiectivitatea pură a celor trei Persoane treimice, care Se manifestă și în faptul că *Ele Se afirmă reciproc*, ca Persoane distincte. La Dumnezeu nu este posibil ca un Eu să Se afirme în fața Celuilalt Eu, ci Îl socotește continuu pe Celălalt Eu ca al Său. Fiecare Se vede numai în relație cu Celălalt, sau Se vede în Celălalt. Tatăl nu Se vede decât ca Subiect al iubirii Fiului. Dar Eu-ul Tatălui nu Se pierde prin aceasta, căci este afirmat de Fiul, Care la rândul Său nu Se știe decât ca Fiu al Tatălui. Dar chiar prin aceasta se intensifică în Tatăl simțirea paternității și în Fiul calitatea filiației. Tatăl, Care întruchipează toată „părințimea", trăindu-Se pe Sine ca Tată, trăiește ca Tată toată subiectivitatea filială a Fiului; subiectivitatea Fiului Îi este interioară, dar ca unui Tată. Și, precum Tatăl trăiește subiectivitatea Fiului în subiectivitatea Sa părintească, fără să le amestece, ci intensificându-le, așa și Fiul trăiește subiectivitatea părintească a Tatălui în subiectivitatea Sa filială, ca Fiu Care întruchipează toată filiația. Totul este comun și perihoretic în Sfânta Treime, fără ca, în această mișcare comună a subiectivității Unuia în Altul, să se confunde modurile distincte ale trăirii împreună a acestei subiectivități. În Dumnezeu fiecare Eu este și cuprinde totul, dar fericirea Lui perfectă stă în faptul că fiecare Eu, Care este totul, cuprinde celelalte Eu-uri Care sunt și Ele totul, Fiecare fiind totul în această reciprocă cuprindere, Eu-urile treimice Își sunt, din veci, desăvârșit interioare, dar nu identice[80].

4) Monarhia Tatălui, izvor al unității Sfintei Treimi. În Sfânta Treime, „Tatăl este izvorul și cauza Fiului și a Sfântului Duh, Tată numai al Fiului și purcezător al Duhului Sfânt"[81]. El este izvorul unității Sfintei Treimi, unitate în iubire a Trei Ipostasuri. Izvorul Însuși al

[80] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, pp. 288-306; Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, pp. 128-132.

[81] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, Cartea I, cap. XII, p. 38.

Dumnezeirii este personal, „din Dumnezeu-Izvor (expresie a Sf. Dionisie Areopagitul – *n.n.*) țâșnește în Treime și se înrădăcinează Dumnezeirea aceeași și neîmpărțită, dar în chip diferit împărtășită, a Fiului și a Sfântului Duh”[82]. Unitatea în Dumnezeu este nu numai la nivelul firii comune a celor Trei, ci pornește de la relația personală de origine a Tatălui. Tatăl este nu numai „fără cauză”, „nenăscut” și „nepurces”, dar este și „cauză”, „principiu” (ἀρχή) al Ipostasurilor treimice ale Fiului și Duhului Sfânt. Tatăl naște, din veci, pe Fiul, Fiul se naște, din veci, din Tatăl; Tatăl purcede, din veci, pe Sfântul Duh, Duhul Sfânt purcede, din veci, din Tatăl și „odihnește în Fiul”. Fiul și Duhul răspund la iubirea Tatălui.

Dacă „Dumnezeu este iubire” (*1 Ioan* 4, 8), iubirea este un act divin ființial și, în același timp, definiția acestui act ca relație. De aceea supraesența divină, de natură spirituală, este una și relație în sânul unității, ea este structurată tripersonal. Și dacă iubirea ține ființial de Dumnezeu, atunci și raportarea reciprocă în care se manifestă iubirea are o bază ființială, deși pozițiile pe care le ocupă Persoanele, în această raportare, sunt neschimbate între Ele. Ființa fiind una și fiind iubirea desăvârșită, raportarea este ca de la egal la egal, nu ca de la superior la inferior. Raportarea trebuie să aibă loc în Dumnezeu Însuși dar între Eu-uri distincte și egale, pentru ca raportarea și, deci, iubirea, să fie reală. În Dumnezeu este Tată, Fiu și Duh Sfânt, Persoane perfect egale, în relație ființială, dar Care nu-Și schimbă aceste poziții între Ele. Raportarea este comună în Dumnezeu, deși fiecare Persoană are altă poziție în acest act comun al raportării[83].

Tatăl fiind izvorul Fiului și al Duhului Sfânt, fiecare dintre Aceștia trăiește împreună cu Tatăl nu numai actul provenienței Sale din Tatăl, ci participă și Se bucură împreună cu Celălalt la trăirea actului de provenire a Aceluia, dar din poziția Sa proprie. Toți trei trăiesc într-o intersubiectivitate actul nașterii Fiului și al purcederii Duhului Sfânt, dar

[82] Vladimir Lossky, „Theologie dogmatique”, în: *Messager de l'Exarchat du Patriarche russe*, 46-47, Paris, 1964, p. 99.
[83] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 297.

Fiecare din poziția Sa proprie, între cele trei Ipostasuri fiind și rămânând acea comunitate desăvârșită, adică acea unitate desăvârșită a Persoanelor distincte. Comuniunea și unitatea desăvârșită a Persoanelor Sfintei Treimi se arată, deci, nu numai prin Ființă ci și prin proprietățile personale înseși. Ceea ce este propriu Fiecăreia este, de fapt, o specificare adusă de Fiecare în această comuniune, este modul prin care o Persoană divină comunică cu Alta în actul provenirii Sale, dând și primind, iar, prin aceasta susținându-Se în ceea ce sunt[84]. De aceea, monarhia Tatălui nu implică niciun fel de subordonare a Fiului și a Duhului Sfânt - un subordinațianism latent, cum sugerează K. Chr. Felmy[85] - pentru că, așa cum arată Vladimir Lossky,

> „un principiu nu poate fi desăvârșit decât dacă este principiul unei realități care este de aceeași desăvârșire. Părinții greci vorbeau deseori despre «Tatăl-cauză», dar nu este vorba decât de un termen analogic, căruia folosirea purificatoare a apofatismului ne permite să-i măsurăm deficiența: în experiențele pe care le fac oamenii, cauza este superioară efectului; în Dumnezeu, dimpotrivă, cauza, ca împlinire a iubirii personale, nu poate produce efecte inferioare, ci le voiește egale în vrednicie, fiind astfel cauza egalității lor. În Dumnezeu, de altfel, nu există extrapoziție a cauzei și efectului, ci *cauzalitate în interiorul aceleiași firi* (*subl. n.*). Aici, cauzalitatea nu antrenează un efect exterior, ca în lumea materială, nici un efect care să se resoarbă în cauza sa, ca în ierarhiile ontologice ale Indiei și în neoplatonism. Prin ea se încearcă o reprezentare - neputincioasă, de altfel - a unei comuniuni inexprimabile. Tatăl nu ar fi cu adevărat Persoană dacă nu ar fi, *pros*, „către", în întregime îndreptat către alte persoane, în întregime împărtășit acestora și pe care le face persoane, deci egale, prin deplinătatea iubirii Sale"[86].

[84] Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, pp. 301-304.

[85] Karl Chr. FELMY, *Dogmatica experienței eclesiale. Înnoirea teologiei ortodoxe contemporane*, trad. Pr. I. Ică, Ed. Deisis, Sibiu, 1999, p. 99.

[86] Vl. LOSSKY, „Theologie dogmatique", p. 100.

„Sf. Grigorie Teologul spune că: «Tatăl este mai Mare decât Fiul nu prin fire, ci prin «cauzalitate», căci între cei egali prin fire nu există nici mai mare, nici mai mic după fiinţă» (*Omilie despre Botez*, XL, 43). Cauzalitatea Îi aparţine, deci, Tatălui. Acesta este principiul teologic fundamental al monarhiei: «Acolo unde există un singur principiu, scrie Sf. Vasile cel Mare, acolo unitatea nu este desfiinţată» (*Omilia XXIV*). În acelaşi sens, Sf. Grigorie Teologul afirmă: «credinţa în Dumnezeirea cea una este păzită atunci când raportăm pe Fiul şi pe Duhul la o singură Cauză» (*Omilia XX*); «Firea unică în Trei Persoane este Dumnezeu. Unitatea este Tatăl, de la Care purced şi către Care acced Celelalte două Ipostasuri, în chip neamestecat, dar rămânând în El» (*Omilia XLII*). Astfel, Părinţii capadocieni se bazează pe Treimea Persoanelor pentru a vorbi despre Unitate. Temeiul Unităţii este Tatăl, de la Care purced şi către Care acced Celelalte două Ipostasuri. Tatăl distinge Persoanele dumnezeieşti ale Fiului şi Duhului şi Le dă fiinţa din veşnicie, plineşte în Ele fiinţa Sa inepuizabilă, în taina naşterii şi purcederii Celor două Persoane conţinând *aceeaşi* (*subl. n.*) dumnezeiască fire ca şi Tatăl (nu asemănătoare, ceea ce ar însemna triteism, ci aceeaşi)"[87].

Formularea cea mai precisă a monarhiei Tatălui şi a implicaţiilor sale trinitare ne-o dă Sf. Ioan Damaschin:

„Tatăl are fiinţa prin Sine şi nimic din ceea ce are nu are de la altcineva. Dimpotrivă, El este pentru toţi izvorul şi principiul firii lor şi al modului lor de a fi. [...] Aşadar, toate câte le au Fiul şi Duhul, le au de la Tatăl, şi însăşi existenţa. Dacă nu este Tatăl, nu este nici Fiul şi nici Duhul. Şi dacă Tatăl nu are ceva, nu are nici Fiul, nici Duhul. Şi din cauza Tatălui, şi Fiul şi Duhul le au pe toate, câte le au, adică din pricină că Tatăl le are pe acestea. [...] Dar, când privim la acelea în care este Dumnezeirea sau, ca să spunem mai precis, care sunt acelea

[87] Pr. B. Bobrinskoy, *Taina Preasfintei Treimi*, pp. 310-311.

din care este Dumnezeirea și care sunt de acolo, din prima cauză, de aceeași slavă și nedespărțite, adică Ipostasele Fiului și Duhului, atunci Trei sunt Acelea la care trebuie să ne închinăm[88].

Tatăl, singur, este cauza Dumnezeirii:

„Trebuie să se știe - spune Sf. Ioan Damaschin - că nu spunem că Tatăl este din cineva, ci spunem că El este Tatăl Fiului. Pe Fiul nu Îl numim nici cauză (αἴτιον), nici Tată, ci spunem că El este din Tatăl și este Fiu al Tatălui. Iar Duhul cel Sfânt spunem că este din Tatăl și-L numim Duh al Tatălui. Nu că Duhul este din Fiul, dar Îl numim Duhul Fiului"[89].

Prin urmare, „monarhia Tatălui" nu face decât să sublinieze că unitatea în Dumnezeu este o unitate ontologică a comuniunii celor trei Persoane sau o ontologie a iubirii.

Comuniunea iubirii din Dumnezeu se împărtășește oamenilor de la Tatăl prin Fiul, în Duhul Sfânt. Paternitatea dumnezeiască se oglindește analogic în orice paternitate umană, pe care o întemeiază tainic. Hristos ne face cunoscută, în chip solemn, paternitatea primei Persoane în *Rugăciunea domnească* (*Matei* 6, 9), precum și, în paralela sa ioaneică, *Rugăciunea arhierească* (*Ioan* 17), care cuprind, amândouă, aceleași elemente principale. Solemnitatea folosirii numelui de „Tată" dezvăluie faptul că acest nume manifestă proprietatea cea mai personală și cea mai „relativă", totodată, a lui Dumnezeu, despre Care experiența omenească nu poate vorbi decât printr-o analogie întotdeauna imperfectă. Numele de Tată, actul nașterii dumnezeiești revelează căTatăl este singurul Tată, dar această paternitate este un dar total de iubire, o deschidere totală către Fiul și către Duhul. Într-adevăr, nu există paternitate, nici naștere dumnezeiască fără purcedere, fără Duhul. Duhul este Cel în Care Tatăl spune Fiului din veci: „Tu ești Fiul Meu, Eu astăzi Te-am născut". Tot

[88] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, Cartea I, cap. VIII, p. 10.
[89] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, Cartea I, cap. VIII, p. 10.

astfel, Duhul este Cel în Care Fiul spune Tatălui (și Cel care în Fiul spune Tatălui): „Avva, Părinte"[90].

„Paternitatea dumnezeiască nu este un antropomorfism prin care limbajul religios I-ar atribui lui Dumnezeu funcții care aparțin făpturii. Revelația lui Dumnezeu, ca Paternitate și Filiație, ne introduce în Ființa imuabilă și veșnică a lui Dumnezeu. Această Paternitate dumnezeiască este, ea însăși, întemeietoare a relațiilor omenești. Ea le revelează în adevărul și vocația lor (*Efeseni* 3, 15). În iconomia treimică a creației și a mântuirii, Paternitatea dumnezeiască este Chipul lui Dumnezeu întors către lume, este Revelația supremă a lui Dumnezeu ca dragoste treimică. Paternitatea lui Dumnezeu nu este firească, în sensul unui drept, a ceva mergând de la sine înțeles, ci este un dar pe care făptura îl redescoperă de fiecare dată când se vede liberă și în chip filial depinzând de iubirea ziditoare a Tatălui. Dacă Dumnezeu este iubire (cf. *1 Ioan* 4, 8 și 16), Tatăl este Izvorul și Inițiatorul, Originea (cf. *Ioan* 3, 16; *Romani* 5, 5 ș.urm.) acestei iubiri. Sfântul Pavel a atribuit Tatălui calitatea iubirii (cf. *2 Corinteni* 13, 13). Astfel, Tatăl este întors către lume ca Ipostasul iubirii, ca Izvorul iubirii pe care o împărtășește prin Fiul și prin Duhul – «cele două Mâini ale lui Dumnezeu» (Sfântul Irineu – *n.n.*), Ipostasurile revelatoare și dăruitoare ale Iubirii Tatălui"[91].

4.8. Lucrarea perihoretic-iconomică a Persoanelor Sfintei Treimi, în creație și în Biserică

În Dumnezeu există Ființa cea una, structurată personal, ipostaziată în Cele trei Persoane – Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt – și lucrările sau energiile necreate ce izvorăsc din Ființa lui Dumnezeu, sunt distincte, dar nedespărțite de aceasta. Energiile divine nu contrazic simplitatea naturii

[90] Pr. B. Bobrinskoy, *Taina Preasfintei Treimi*, pp. 312-313.
[91] Pr. B. Bobrinskoy, *Taina Preasfintei Treimi*, p. 314.

divine, așa cum nici Persoanele trinitare nu contrazic unitatea numerică a Dumnezeirii. Persoana, Care deschide natura dumnezeiască spre comunicare prin energiile necreate, reconciliază în Dumnezeu unul cu multiplul, după o logică transcendentă:

> „Crede în Același Dumnezeu, spune Sf. Grigorie Palama, împărțit și nedespărțit, unit în împărtășire și distinct în unire, neieșind din Sine în ieșiri și pururea mișcându-Se nemișcat, împărțindu-Se neîmpărțit și împărtășindu-Se întreg, după chipul razei solare"[92].

Între Dumnezeu și creația Sa, între Dumnezeu și lume există o diferență fundamentală, dar și o raportare permanentă, o prezență continuă a lui Dumnezeu în creație. Dumnezeu este neîmpărtășibil și împărtășibil. Dumnezeu, împărtășindu-ni-Se, nu ni Se împărtășește nici după Ființa Sa, nici după Ipostasurile Sfintei Treimi. El ni Se împărtășește după energiile Sale necreate, distincte, dar nedespărțite de Ființa Sa. Energiile necreate sunt razele divine prin care Sfânta Treime coboară către om și creație de la Tatăl, prin Fiul, în Duhul Sfânt, pentru ca omul, împreună cu creația, să se înalțe la comuniunea de viață veșnică a Sfintei Treimi.

Între planul vieții trinitare *ad intra* și planul lucrării iconomiei dumnezeiești *ad extra* există o deosebire infinită, fiindcă în timp ce viața trinitară a lui Dumnezeu ține de Ființa divină necreată, pe care nimeni n-a văzut-o vreodată (*1 Timotei* 6, 16), planul iconomiei divine aparține lucrării necreate a lui Dumnezeu. Pe de altă parte, între aceste două planuri există o legătură indisolubilă datorită energiilor divine necreate și raționalității creației.

Deși Tatăl a avut rolul principal în crearea lumii, Fiul întrupat în mântuirea lumii, iar Sfântul Duh în sfințirea omului și a creației prin

[92] SF. GROGORIE PALAMA, *Despre împărtășirea dumnezeiască*, 27, în *Filocalia*, vol. VII, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1977, p. 409.

Biserică, totuși Persoanele Sfintei Treimi lucrează nedespărțit. Treimea *ad intra* și Treimea *ad extra* sunt Una și Aceeași Sfântă Treime, Care coboară de pe planul neîmpărtășibil al esenței divine pe planul energiilor divine, ca să comunice creaturii viața și iubirea Sa cea veșnică. După îndrăznețul cuvânt al Apostolului Petru, creștinii sunt destinați să devină „părtași ai firii dumnezeiești" (*1 Petru* 1, 4). Iar Mântuitorul Hristos făgăduiește, celor ce împlinesc poruncile Lui, că Se va sălășlui împreună cu Tatăl în ei (*Ioan* 14, 24).

Această împărtășire de viața veșnică a Sfintei Treimi a fost făcută posibilă prin faptul că Fiul lui Dumnezeu a coborât de pe planul vieții intratrinitare pe cel al iconomiei divine și S-a făcut om: „Și cuvântul S-a făcut trup și S-a sălășluit între noi și am văzut slava Lui, slavă ca a Unuia-Născut din Tatăl, plin de har și de adevăr" (*Ioan* 1, 14). După Ipostas, unirea lui Dumnezeu cu omul a avut loc o singură dată în Persoana Fiului întrupat. Duhul Sfânt Însuși și Fiul S-au coborât în Sf. Fecioară Maria, dar Fiul după ipostas, iar Sfântul Duh după energia Sa. După ipostas, Sfântul Duh s-a coborât îndată după înălțarea Domnului Iisus Hristos de-a dreapta Tatălui, act prin care a fost întemeiată Biserica – Trupul lui Hristos. În și prin Biserică Sfântul Duh și Hristos cel înviat și înălțat sunt prezenți în lume pentru a ne face părtași la viața veșnică mai presus de fire a Sfintei Treimi.

Având aceeași Ființă, cele trei Persoane ale Sfintei Treimi au o unică voință și o unică lucrare dumnezeiască prin care Dumnezeu ni se împărtășește. Pe de altă parte nu există distanță între Persoană și lucrare, precum nu există nici între Ființă și lucrare, sau între Ființă și Persoane. Datorită perihorezei treimice toate Cele trei Persoane ale Sfintei Treimi sunt prezente oriunde, cu Ființa și lucrarea Lor. Fiecare Persoană a Sfintei Treimi, revelându-Se în lume și lucrând în oameni și între oameni, manifestă unitatea desăvârșită cu Celelalte două Persoane prin ființă și prin iubirea desăvârșită față de Ele. Dar, în același timp, aduce și oamenilor iubirea Sa, din iubirea ce o are față de celelalte două Persoane. Astfel, iubirea veșnică a Tatălui față de Fiul devine, în Fiul întrupat, iubire față de oameni ca fii ai Săi creați; Fiul ne împărtășește simțirea de frați ai Săi și fii ai Tatălui. Căci Fiul, întrupându-Se, Își mărturisește

și ca om dragostea de Fiu față de Tatăl, dar o dragoste ascultătoare și Îl revelează în felul acesta oamenilor pe Tatăl, ca și aceștia să-L iubească întocmai ca pe Tatăl lor. Totodată Tatăl mărturisește Fiului, în calitatea Acestuia de Fiu întrupat, și prin El nouă, iubirea Sa de Tată. Dacă în Fiul întrupat am devenit fii ai lui Dumnezeu prin har, în Duhul Sfânt dobândim conștiința și îndrăznirea de fii. Căci Duhul Sfânt elimină prin har distanța dintre eu-ul nostru și eu-ul Lui, creând prin har, între noi și Tatăl, aceeași relație pe care El o are, după ființă, cu Tatăl și cu Fiul.

Prin lucrarea Lor, cele trei Persoane pot fi experiate ca foarte aproape de noi, ca locuind în noi. Astfel, în har, ca lucrare comună a celor trei Persoane, sunt prezenți Duhul și Fiul și Tatăl: „Dacă Mă iubește cineva, va păzi cuvântul Meu și Tatăl Meu îl va iubi, și vom veni la el și vom face locaș în el", spune Mântuitorul (*Ioan* 14, 23). Lucrarea Sfintei Treimi este una și nedespărțită, deși fiecare Persoană are rolul și specificul Ei în această lucrare. Tatăl este Cauza, Fiul este Mijlocitorul, iar Sfântul Duh este capătul lucrării treimice prin care harul necreat se comunică făpturii, pentru ca făptura să facă experiența vieții celei noi și îndumnezeite în Hristos, spre mântuire, îndumnezeire și participare la viața veșnică a Sfintei Treimi[93].

Cele trei Persoane lucrează unanim, dar fiecare după modul Său propriu. Unul voiește și lucrează ca Dumnezeu-Tatăl, altul ca Fiul lui Dumnezeu, altul ca Duhul lui Dumnezeu. Teologii ortodocși folosesc diverse formule pentru a exprima această lucrare trinitară: Sf. Chiril al Alexandriei spune că orice dar vine de sus, „de la" Tatăl, „prin" Fiul, „în" Duhul Sfânt; după Sf. Grigorie Taumaturgul orice lucrare pornește „din" Tatăl, trece „prin" Fiul, se desăvârșește „în" Duhul; Sf. Grigorie Palama preia o expresie tradițională: „de la" Tatăl, „prin" Fiul, „în" Duhul Sfânt. Activitatea „în afară" a lui Dumnezeu, adică creația, mântuirea și sfințirea sunt opera comună a Sfintei Treimi, dar creația se atribuie, prin *apropriere*, Tatălui, prin Fiul, în Duhul Sfânt; răscumpărarea, Fiului, Care S-a întrupat prin Duhul Sfânt, ascultând pe Tatăl; sfințirea, Duhului, Care vine de la Tatăl, la cererea Fiului. În actul creației, Tatăl este izvorul,

[93] Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, pp. 136-137.

Fiul limita, Duhul devenirea. După Sf. Vasile cel Mare, „există o singură sursă a tot ce există, Care creează prin Fiul și desăvârșește prin Duhul”[94]. Dumnezeu este „susținătorul și purtătorul de grijă al tuturor, prin Fiul, în Duhul Sfânt”[95].

4.9. Problematica contemporană privind Sfânta Treime. Distorsionările adaosului *Filioque* și consecințele istorico-dogmatice ale controversei

4.9.1. *Transcendența și prezența Sfintei Treimi în creație*

Doctrina trinitară, așa cum a fost înțeleasă și formulată la primele două Sinoade Ecumenice, s-a păstrat și s-a transmis în Biserica Ortodoxă și a pătruns în cultura bizantină. La înțelegerea și formularea acestei doctrine, precum și a prezenței și lucrării Sfintei Treimi în Biserică și în creație a contribuit, în mod decisiv, Sf. Atanasie cel Mare, care a convertit dualismul cosmologiei antice într-o cosmologie unitară cu centrul de gravitație în Logosul divin, Care la „plinirea vremii” S-a întrupat în Iisus Hristos. Referatul biblic despre creație arată că Dumnezeu a creat toate prin Logos, în Duhul Sfânt: „Și a zis Dumnezeu: «Să fie!». Și s-a făcut” (cf. *Facerea* 1, 3; 6; 9; 11; 14; 20; 24; 26); „Duhul lui Dumnezeu Se purta pe deasupra apelor” (*Facerea* 1, 2). Prin urmare, tot ceea ce este creat, este adus la existență prin Cuvântul și în Duhul lui Dumnezeu. Din relația fundamentală a Tatălui și a Fiului și a Duhului iubirii este adusă la existență întreaga creație. De aceea, orice creatură este „logosică” și pnevmatică; este o mărturie sau semn al Cuvântului. Faptul acesta este exprimat și în *Evanghelia după Ioan* astfel: „La început era Cuvântul și Cuvântul era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvântul. Toate prin El

[94] Sf. Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfânt*, XVI, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 12, p. 53.

[95] Sf. Grigorie Sinaitul, *Capete în acrostih*, XXX, în *Filocalia*, vol. VII, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1977, p. 100.

s-au făcut; și fără El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut" (*Ioan* 1, 1, 3); „Cuvântul era Lumina Cea adevărată Care luminează pe tot omul, care vine în lume" (*Ioan* 1, 9). Cuvântul este Hristos prin Care „au fost făcute toate"; „Toate s-au făcut prin El și pentru El" (*Coloseni* 1, 16).

Datorită acestei reconstrucții cosmologice, realizată de Sf. Atanasie cel Mare în spiritul mărturiei Noului Testament, teologia patristică răsăriteană a afirmat transcendența Sfintei Treimi față de creație, fiindcă natura divină necreată nu se confundă cu natura făpturilor create, dar și prezența Sfintei Treimi în creație prin Duhul Sfânt, capătul lucrării treimice întors către lume. Astfel, teologia răsăriteană a afirmat mereu și afirmă, în lumina Revelației divine și a ordinii raționale a cosmosului, că Sfânta Treime rămâne atât transcendentă față de creație, după firea Sa divină, dar rămâne prezentă în creație prin energiile divine împărtășite de Tatăl prin Fiul în Duhul Sfânt.

Marea majoritate a teologiei creștine a rămas însă tributară dualismului filosofiei antice și a promovat autonomia lumii sensibile față de lumea inteligibilă, izolând astfel Sfânta Treime în lumea realităților pur spirituale. Cu alte cuvinte, dualismul dintre lumea sensibilă și lume inteligibilă a promovat deismul sau absența lui Dumnezeu din lume în câmpul gândirii creștine eterodoxe. Faptul acesta a dus la relativizarea unor articole fundamentale ale credinței. Spre exemplu, Mântuitorul Iisus Hristos Se naște doar ca om pe pământ și devine Dumnezeu numai după Înălțarea la cer, iar Duhul Sfânt nu mai coboară și lucreze în realitatea lumii sensibile, fiindcă lumea sensibilă are caracter autonom. De aici decurg apoi alte consecințe pentru viața și spiritualitatea creștine. Nu se mai vede, spre exemplu că omul și întreaga creație sunt meniți spre transfigurare prin Duhul lui Dumnezeu, iar această transfigurare începe în viața aceasta.

Teologia ortodoxă acceptă autonomia omului față de Dumnezeu, din cauza libertății lui de voință cu care Dumnezeu Însuși l-a înzestrat, dar nu poate accepta autonomia creației față de Creatorul ei, atât pentru faptul că aceasta nu dispune de libertate de voință, cât și pentru faptul că întreaga creație are la baza ei ordinea rațională a Logosului, Care afirmă împreună transcendența lui Dumnezeu față de lume, din cauza firii Sale

necreate, și imanența lui Dumnezeu în lume, prin energiile Sale necreate. Este imposibil ca Dumnezeu, din iubire negrăită față de om, să nu fie prezent în lumea pe care a creat-o. Este un articol fundamental al credinței creștine că Dumnezeu este prezent în lume și, cu toate că forțe ale răului lucrează în ea, El o conduce spre împlinirea ei finală.

4.9.2. *Purcederea Sfântului Duh din Tatăl și relația Lui cu Fiul. Distorsionările adaosului* Filioque *și consecințele sale istorico-dogmatice*

1) Purcederea Sfântului Duh din Tatăl și relația Lui cu Fiul. Sfântul Duh, a treia Persoană a Sfintei Treimi, Își are originea în Tatăl și numai în Tatăl. Mântuitorul Iisus Hristos spune: „Iar când va veni Mângâietorul, pe Care Eu Îl voi trimite vouă de la Tatăl, Duhul Adevărului Care de la Tatăl purcede, Acela va mărturisi despre Mine" (*Ioan* 15, 26). Prin aceasta, El arată, în mod expres și clar, faptul că Duhul Sfânt Își are originea în Tatăl și că El, Fiul întrupat, Îl va trimite în lume, sau că Tatăl Îl va trimite în numele Fiului: „Dar Mângâietorul, Duhul Sfânt, pe Care-L va trimite Tatăl, în numele Meu, Acela vă va învăța toate și vă va aduce aminte despre toate cele ce v-am spus Eu" (*Ioan* 14, 26). În aceste texte se face deosebire netă între existența eternă a Duhului Sfânt și trimiterea sau arătarea Lui în lume. Existența eternă o are prin purcedere din veci, din Tatăl, iar trimiterea în lume, în timp, se face de către Hristos, Fiul întrupat, sau de către Tatăl în numele Fiului, celor credincioși, de aceea se numește Duhul Fiului sau Duhul lui Hristos (*Galateni* 4, 6; *Romani* 8, 9; *Filipeni* 1, 19; *1 Petru* 1, 11). Trimiterea Sfântului Duh în lume, de către Fiul, sau trimiterea Fiului, de către Sfântul Duh (*Luca* 4, 18) sunt explicate de Sfinții Părinți prin unitatea Ființei dumnezeiești. Lucrarea iconomică este comună Celor trei Persoane ale Sfintei Treimi.

Studiul Revelației Sfintei Treimi în Noul Testament ne-a arătat că exisă și o mișcare revelatoare Tată-Duh-Hristos. În această mișcare *Tatăl se află la origine, Duhul Sfânt este Mijlocitorul* Care Se coboară și *odihnește peste Fiul întrupat*. „Odihna" Duhului peste Fiul exprimă și relația Lor ipostatică. Tatăl este atât originea trimiterii Fiului, cât și a

Duhului Sfânt. Această ordine este exprimată într-un mare număr de texte din Noul Testament. Iisus Hristos este Cel peste Care odihnește Duhul, Cel Care ascultă de Duhul, Cel Care este trimis de Duhul, Care vorbește și lucrează prin Duhul. „Iisus a fost dus de Duhul în pustie" (*Matei* 4, 1) este unul din pasajele cele mai pline de forță din Evanghelie, care vorbește despre ascultarea, chiar supunerea lui Iisus față de Duhul Tatălui.

În concluzie, mărturia Noului Testament, în totalitatea ei, contrazice *ab initio* învățătura *Filioque*, întrucât arată reciprocitatea trimiterii Fiului și a Duhului Sfânt în lume. De aceea, toți Sfinții Părinți învață purcederea Duhului Sfânt numai de la Tatăl. Ei spun că Fiul este trimis în lume de Tatăl și de Duhul Sfânt, spre a se arăta că Tatăl și Duhul Sfânt nu sunt străini de activitatea mânuitoare a Fiului, ci participă la aceasta. Iar Duhul Sfânt este trimis în lume de Tatăl și de Fiul, ca să se arate că Tatăl și Fiul participă la activitatea sfințitoare a Duhului Sfânt. Dar Persoanele Sfintei Treimi participă la lucrarea iconomică de mântuire și sfințire de pe pozițiile Lor distincte în Sfânta Treime.

Biserica răsăriteană a susținut permanent purcederea Sfântului Duh numai de la Tatăl, pe temeiul cuvintelor Mântuitorului Iisus Hristos, că Mângâietorul este Duhul Adevărului, Care de la Tatăl purcede (*Ioan* 15, 26). Sub aspectul Dumnezeirii Lor, Cele trei Persoane ale Sfintei Treimi sunt deoființă și egale între ele, dar sub aspectul personal, Fiul și Duhul Sfânt Își au originea în Tatăl, Fiul prin naștere, Duhul Sfânt prin purcedere, fiindcă Tatăl este Izvorul unității personale a Sfintei Treimi. În măsura în care naște pe Fiul, Tatăl purcede și pe Duhul Sfânt ca să-Și reverse iubirea Sa părintească asupra Fiului, prin Sfântul Duh. Duhul Sfânt purcede numai de la Tatăl și rămîne în Fiul, fiindcă scopul iubirii Tatălui este Fiul. Duhul Sfânt nu trece dincolo de Fiul, fiindcă nu există o altă Persoană trinitară față de care Tatăl să-Și manifeste iubirea Sa, în afara Fiului. Duhul Sfânt este legătura interioară dintre Tatăl și Fiul, Care manifestă iubirea Tatălui față de Fiul și a Fiului față de Tatăl, fiindcă purcede din Tatăl și rămâne în Fiul, răspunzând cu Fiul la iubirea Tatălui. De aceea, Duhul Sfânt este Duhul iubirii și al comuniunii sau Mângâietorul, Care ne ferește de

individualism sau panteism. Persoanele Sfintei Treimi nu Se separă între Ele în sens individualist, dar nici nu Se confundă între Ele, în sens panteist, fiindcă Duhul Sfânt „împreună mărit cu Tatăl și cu Fiul" afirmă atât identitatea Persoanelor, cât și comuniunea dintre ele, în cadrul Sfintei Treimi, Care rămâne deschisă spre creație[96].

2) Originea și istoricul controversei *Filioque*. În anul 381, Sinodul II Ecumenic a formulat următorul text, prin care mărturisea dumnezeirea Duhului Sfânt: „Și în Duhul Sfânt, Domnul de viață Făcătorul, Care din Tatăl purcede, Cel ce, împreună cu Tatăl și cu Fiul, este închinat și slăvit, Care a grăit prin proroci". Sprijinindu-se ferm pe textul originar al *Simbolului de credință* mărturisit la Niceea și Constantinopol, mai întâi Biserica primelor veacuri, iar, mai apoi, toate Bisericile răsăritene au învățat purcederea Duhului Sfânt de la Tatăl, potrivit textului de la *Ioan* 15, 26.

Începând cu cererea făcută de Heinrich al II-lea, la încoronarea sa ca împărat roman, în 1014, la Roma, ca *Simbolul de credință niceoconstantinopolitan* să fie preluat în *missa* romană, el este rostit în Occident cu adaosul Filioque: „Și în Duhul Sfânt, Domnul de viață Făcătorul, Care de la Tatăl *și de la Fiul* (*subl. n.*) purcede (*ex patre filioque – n.n.*), Care împreună cu Tatăl și cu Fiul este închinat și mărit, Care a grăit prin proroci".

Fără îndoială, decisivă pentru dezvoltarea învățăturii despre purcederea Duhului Sfânt *ex patre filioque* a fost contribuția Fericitului Augustin. Potrivit învățăturii lui Augustin, Tatăl și Fiul suflă reciproc pe Duhul Sfânt. Prin aceasta, Duhul Sfânt este darul reciproc al Tatălui către Fiul și al Fiului către Tatăl. El este darul Lor reciproc, legătura de iubire care leagă întreolaltă pe Tatăl și Fiul. Această viziune a influențat, de altfel, cele mai multe dintre doxologiile finale ale rugăciunilor latine: „Prin Domnul nostru Iisus Hristos, Fiul Tău, Care împreună cu Tine viază și împărățește în unitatea Duhului Sfânt Dumnezeu" (*Per Dominum nostrum Iesum Christum, Filium tuum, Qui tecum vivit et regnat*

[96] Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 133.

in unitate Spiritus Sancti Deus). Această concepție nu are nicio acoperire scripturistică. Ea a fost posibilă numai pentru că, în explicitarea învățăturii despre Duhul Sfânt, Fericitul Augustin nu gândea intratrinitar. Mai degrabă el pleca de la faptul că Duhul Sfânt este un cadou, un dar. Pentru că este un dar făcut creaturii, Duhul purcede de la Tatăl și de la Fiul ca darul Lor reciproc. Prin aceasta găsim, pentru prima dată în teologia trinitară, axioma, desigur neformulată încă, potrivit căreia între existența intratrinitară și acțiunea în afară a Sfintei Treimi există nu numai o *relație* – pentru că o relație vede și teologia răsăriteană –, ci o identitate.

Firește, Fericitul Augustin nu avea de gând să schimbe textul *Simbolului de credință*. Pe lângă aceasta, în gândirea sa teologică găsim linii total diferite. Pe lângă linia nouă, specific augustiniană, deja schițată, el menține și vechea linie, potrivit căreia Tatăl trebuie gândit ca „*principium Deitatis*". Pentru a echilibra linia tradițională cu cea nouă, proprie lui, Fericitul Augustin învață purcedea Duhului Sfânt „*principaliter a Patre et a Filio*". În această linie *nouă*, existând pe lângă cealaltă, era de părere că a găsit soluția unei probleme dificile în teologia răsăriteană, care nu poate spune în ce anume se deosebește nașterea Fiului Unul-Născut de purcederea Duhului Sfânt. Fericitul Augustin spune: principala deosebire între nașterea Fiului și purcederea Duhului Sfânt constă în aceea că numai Fiul are ca origine pe Tatăl, Duhul Sfânt având ca origine atât pe Tatăl, cât și pe Fiul.

Expressis verbis, *Filioque* apare pentru, prima dată, într-un document tipic occidental, prin includerea sa în așa-zisul *Simbol atanasian* sau (după primele sale cuvinte) „Quicumque", provenit probabil din școala lui Augustin, din Spania. În paragraful 25, care vorbește despre Duhul Sfânt, acesta spune: „Spiritus Sanctus a Patre et Filio [...] procedens". În receptarea lui „Quicumque" Biserica Ortodoxă a eliminat pe „et Filio".

În *Simbolul de credință*, *Filioque* a fost acceptat, pentru prima dată, numai de Biserica din Spania. După ce era învățat, în fond, deja de sinoadele spaniole anterioare, el a fost primit oficial în *Crez* de Conciliul III de la Toledo, din 589, ca o afirmație cu țintă clară antiariană,

Sinodul confirmând trecerea regelui vizigot Rekkared de la arianism, la ortodoxie. În acest context, motivul pentru introducerea lui *Filioque* a fost cu totul naivă: trebuia spus ceva despre cel de-al doilea Ipostas al Sfintei Treimi care să exprime egalitatea Lui în rang cu întâiul Ipostas. Acest procedeu, la drept vorbind, inofensiv, cuprindea un lucru absolut tipic pentru teologia occidentală. Problemele hristologiei se extindeau în pnevmatologie. Pentru a accentua mai puternic dumnezeirea lui Hristos era acceptată o diminuare a afirmațiilor despre Duhul Sfânt. În aceasta constă elementul simptomatic și pericolul procedeului aplicat în 589. Din Spania, Simbolul de credință, în redactarea lărgită cu *Filioque*, a ajuns în Galia și este atestat de Conciliul de la Gentilly (787) și de așa-numitele *Libri Carolini*.

În evoluția ulterioară, introducerea lui *Filioque* în Simbolul de credință a fost aproape în permanență legată de introducerea *Simbolului de credință* în celebrarea *missei*, de unde lipsea până atunci, pentru că locul specific al *Simbolului credinței* este Botezul, în *missa*, funcția *Crezului* deținând-o rugăciunea euharistică. În anul 589, în Spania, s-a decretat recitarea în missă, înainte de Tatăl nostru, a *Simbolului de credință*, cu adaosul *Filioque*. Carol cel Mare a pus ca în capela sa să fie rostit îndată după Evanghelie, de asemenea cu adaosul *Filioque*, pe care apoi teologii de la curte l-au apărat într-un mod deosebit de vehement. Un Conciliu ținut în anul 809 la Aachen îl include în hotărârile sale. Când hotărârea sinodului a fost înaintată spre aprobare Papei Leon III, acesta, deși a încuviințat *Filioque*, din punct de vedere material, n-a aprobat schimbarea textului *Crezului*. Pentru a scoate în evidență textul originar în redactarea sa neschimbată, el a pus să fie expuse în Basilica „Sfântul Petru", din Roma, două plăci de metal cu textul în limba greacă și latină al *Simbolului niceoconstantinopolitan* fără adaosul *Filioque*. Abia sub Heinrich al II-lea a încetat rezistența papei împotriva textului cu adaosul *Filioque*. La Paris însă *Filioque* avea să lipsească din *Simbolul de credință* până în anul 1240.

Biserica Răsăriteană a luat, relativ târziu, poziție față de procedura Occidentului. Într-un mod destul de rezervat se referă la *Filioque* Sf. Ioan Damaschin (cca. 650-750) în faimoasa sa *Expunere exactă a credinței*

ortodoxe. El fundamentează unitatea lui Dumnezeu pe unitatea de origine a Fiului și a Duhului Sfânt în Tatăl și scrie:

> „De aceea nu spunem că Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt sunt trei dumnezei, ci, mai degrabă, că Sfânta Treime este un singur Dumnezeu, întrucât Fiul și Duhul se reduc la o singură obârșie; nu sunt nici compuși, nici contopiți, în sensul contopirii lui Sabelie (căci, așa cum am spus, Ipostasurile Sfintei Treimi sunt unite, nu în sensul că se amestecă, ci în sensul că există unele în altele; iar întrepătrunderea este fără amestecare nici confundare)[97]".

În prezentarea relației Fiului și a Duhului cu Tatăl urmează apoi respingerea, cu totul nepolemică, dar fără echivoc a lui *Filioque*:

> „Pe Fiul nu-L numim nici cauză, nici Tată, ci spunem că El este din Tatăl și este Fiu al Tatălui. Iar Duhul Sfânt spunem că este din Tatăl și Îl numim Duh al Tatălui. Nu spunem că Duhul este din Fiul, ci Îl numim Duh al Fiului. [...] Despre Fiul nu spunem că este Fiu al Duhului și nici din Duhul[98]".

Ultima propoziție este importantă, pentru că ea combate temerea potrivit căreia printr-un simbol de credință fără *Filioque* s-ar micșora cinstirea Fiului. Cinstirea Duhului Sfânt nu este micșorată nici prin aceea că Fiul nu este nici al Duhului și nici din Duhul.

Mai hotărâtor este însă faptul că, în spatele respingerii notabile a lui *Filioque*, de către Sf. Ioan Damaschin, se ascunde o abordare teologică trinitară cu totul diferită. El vorbește de unitatea lui Dumnezeu pentru că Fiul și Duhul se referă la Unul și Același Principiu, Tatăl. Într-un asemenea context teologic trinitar, un *Filioque* ar suprima Treimea.

O dispută reală între teologii franci și răsăriteni, asupra problemei *Filioque*, a apărut, pentru prima oară, în timpul lui Carol cel Mare.

[97] SF. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, Cartea I, cap. VIII, p. 31; *PG* 94, 829.
[98] SF. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, Cartea I, cap. VIII, p. 32; *PG* 94, 832.

Disputa a izbucnit între monahii franci și cei răsăriteni, în Mănăstirea Sfântul Sava, de lângă Ierusalim, în care a fost monah și Sf. Ioan Damaschin. Însă, disputa în jurul lui *Filioque* a devenit virulentă abia în secolul al IX-lea, sub patriarhul Fotie al Constantinopolului. O controversă iscată în jurul unor probleme jurisdicționale și a defăimării riturilor răsăritene, de către latini, a oferit patriarhului Fotie prilejul unei vehemente polemici împotriva Bisericii latine, împotriva obiceiurilor și învățăturilor ei, care se abăteau de la cele răsăritene. În lunga listă de reproșuri împotriva Occidentului, *Filioque* este caracterizat de Fotie ca o „încununare a răutăților", ca o „operă a diavolului" și drept eretic. Mai importante decât o astfel de polemică sunt ideile teologice trinitare exprimate cu acest prilej de Fotie: occidentalii introduc două principii în Treime, dizolvând astfel „monarhia" în „diarhie" și diteism. După care urmează un argument pe care teologia occidentală n-a fost în stare până azi să-l combată: Dacă Fiul este recunoscut ca Dumnezeu abia prin faptul că Duhul Sfânt purcede și din El, cum stau atunci lucrurile cu Duhul Sfânt? De ce atunci Fiul, așa cum Se naște din Tatăl, nu s-ar naște și din Duhul? Dimpotrivă, prin *Filioque*, Duhul este împins încă și mai departe de natura Tatălui decât Fiul și, prin aceasta, dumnezeirea Sa este micșorată, în sensul ereziei lui Macedonie.

Nichita Stethatos (n. cca. 1080) a precizat ideile lui Fotie într-un mod încă și mai polemic:

> „Ei (latinii - *n.n.*) răstoarnă întreaga credință creștină, întrucât nu zic că una este obârșia Celor doi (Fiul și Duhul - *n.n.*), ci introduc nesăbuit diarhia (două obârșii - *n.n.*) în Treime. Prin aceasta ajung fie la confuzia sabeliană, fie la sfâșierea ariană a Treimii. Și-L fac și pe Fiul Tată. Dacă este necesar ca Fiul să-L aducă la existență pe Duhul, pentru a fi de o ființă cu Tatăl, atunci, la rândul Său, și Duhul ar trebui să aducă la existență ceva pentru a fi de aceeași ființă cu Tatăl și cu Fiul[99]".

[99] K.C. Felmy, *Dogmatica experienței...*, p. 106

Disputa în jurul lui *Filioque* a contribuit la Marea Schismă din 1054. În încercarea de a respinge reproșul că învață două principii în Treime, Biserica Romano-Catolică a definit, la Conciliile unioniste de la Lyon (1274) și Florența (1438-1439), că „Duhul Sfânt purcede veșnic din Tatăl și din Fiul, nu ca din două principii, ci ca dintr-un singur principiu, nu prin două suflări ci printr-o singură suflare" (*quod Spiritus Sanctus aeternaliter ex Patre et Filio non tanquam ex duobus principiis, sed tanquam ex uno principio, non duabus spirationibus, sed unica spirationa procedit*). În viziunea teologiei ortodoxe însă contopirea Tatălui și Fiului într-un unic principiu aduce cu sine noi primejdii pentru învățătura despre Treime: văzuți ca *un* singur principiu, Tatăl și Fiul nu mai sunt văzuți în personalitatea Lor distinctă. Potrivit înțelegerii ortodoxe, în viziunea influențată de hotărârile de la Lyon, nu mai rămâne loc pentru personalitatea Duhului[100].

3) Distorsionările adaosului *Filioque*. Învățătura catolică despre purcederea Duhului Sfânt de la Tatăl și de la Fiul (*Filioque*) ca dintr-un singur principiu, formulată cu intenția de a întări comuniunea între Tatăl și Fiul, păcătuiește împotriva: *extinderii generoase a iubirii dintre Tatăl și Fiul și a menținerii distincte a Persoanelor lor*, ba chiar *a Persoanei Sfântului Duh*[101]. Această învățătură, lipsită de orice bază biblică, nu mai pornește de la monarhia Tatălui, ca izvor al Fiului și al Duhului Sfânt ci de la unitatea de natură a Tatălui și a Fiului, pe care o consideră ca fiind anterioară Ipostaselor divine. De aceea, în virtutea unității lor de natură, Duhul Sfânt nu purcede numai de la Tatăl, ci și de la Fiul. Duhul Sfânt încetează, astfel, să mai fie legătura interioară dintre Tatăl și Fiul și Se transformă în legătura exterioară dintre Ei (*nexus amoris*), legătură în care Tatăl și Fiul Se confundă în mod impersonal.

Accentuând iubirea dintre Tatăl și Fiul, până la confundarea Lor într-un singur principiu al purcederii Sfântului Duh, teologia catolică nu mai vede, în acest caz, pe Aceștia ca fiind Persoane distincte. Iar

---

[100] K.C. FELMY, *Dogmatica experienței...*, pp. 102-107.

[101] Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 313.

aceasta face imposibilă chiar iubirea dintre Ele. Căci nemaiexistând ca două Persoane, în actul purcederii Duhului Sfânt, Tatăl și Fiul nu Se mai pot iubi propriu-zis. Existența Duhului, ca al treilea, și rolul Lui, de a arăta mărimea iubirii dintre Tatăl și Fiul și de a-I păstra ca Persoane distincte, devine fără obiect. El nu mai este propriu-zis al treilea, ci al doilea. În această învățătură, Duhul Sfânt este văzut, mai degrabă, ca Cel ce scufundă pe Tatăl și pe Fiul într-o unitate indistinctă. Iar dacă Cei doi, pentru a purcede în comun pe Duhul, Se scufundă într-un tot indistinct, Duhul, ca rezultatul acestui tot indistinct, nu mai poate fi nici El Persoană[102]:

> „Ne aflăm în prezența unei *concepții trinitare substanțialiste* (*subl. n.*), inspirată din aristotelism, în care Duhul Sfânt, ca «*nexus amoris*», constituie mijlocul prin care natura divină se întoarce asupra ei înseși. Toma d'Aquino spune că: «prin iubire (Dumnezeu – *n.n.*) revine la substanța de unde începuse prin cunoaștere». Se recunoaște deschis că «esența este aceea din care și prin care este totul în Dumnezeu, inclusiv Persoanele Care sunt Dumnezeu»"[103].

Teologia catolică contemporană a căutat să apere învățătura *Filioque* prin noi exprimări și aprofundări. Dar, expresiile unor teologi catolici despre Sfântul Duh sunt atât de ambigue, încât este greu să mai apreciezi dacă ei Îl consideră Persoană sau nu. Alții Îl declară Persoană, dar din speculațiile lor rezultă, mai degrabă, că nu este Persoană. Toți sunt conduși la această concluzie de speculațiile prin care identifică nașterea Fiului și purcederea Sfântului Duh cu actele psihice și, îndeosebi, de necesitatea de a întemeia, prin aceste acte, purcederea Sfântului Duh de la Tatăl și de la Fiul, ca dintr-un singur principiu. Necesitatea aceasta a determinat teologia catolică să identifice pe Fiul cu imaginea ce Și-o face Tatăl despre Sine prin cunoaștere, iar purcederea Duhului, cu iubirea dintre Tatăl și Fiul. Iubirea aceasta, nemaiținând în existență două

[102] Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 313.
[103] Pr. D. POPESCU, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 134.

Persoane distincte, este ea însăși persoana comună a Tatălui și a Fiului. În felul acesta, Tatăl și Fiul sunt contopiți, în acest act, într-o Persoană duală, într-un „noi", adică încetează de a mai fi două Persoane propriu-zis, ba această realitate contopită, deci impersonală, este socotită, totodată, ea însăși Sfântul Duh. Iubirea deplină între Tatăl și Fiul, ca identică cu Duhul Sfânt, de care face atâta caz teologia catolică, nu este decât scufundarea celor două Persoane în ființa impersonală, în sensul plotinian sau nirvanic[104].

Teologia ortodoxă a evitat pericolul eșuării în acest impersonalism prin faptul că, nefiind obligată să explice o doctrină nerevelată, ca cea a purcederii Duhului Sfânt de la Tatăl și de la Fiul, ca dintr-un singur principiu, prin procesele psihice, a privit pe Fiul și pe Duhul Sfânt ca Persoane reale și distincte, date prin *naștere* și *purcedere*, fără să se lase ispitită de încercări de a explica modul originii Lor, după analogia funcțiilor psihice, ci l-a exprimat prin numirile apofatice noutestamentare *naștere* și *purcedere*, subliniind, prin acestea, *proprietățile personale* specifice.

Plecând de la Ființa lui Dumnezeu, nu de la Dumnezeu cel personal, și antrenată de analogia nașterii și purcederii cu funcțiile psihice, teologia catolică nu a mai ținut aceste două acte (nașterea și purcederea) deasupra actelor care se referă la relațiile lui Dumnezeu cu lumea. Ea declară că, așa cum celelalte acte ale lui Dumnezeu sunt comune tuturor Persoanelor divine, pentru că provin din Ființa Lor comună, așa sunt comune și actul nașterii și cel al purcederii. Prin aceasta, teologia catolică nu le mai menține pe acestea ca acte specifice ale Persoanelor și constitutive pentru Persoanele divine. Din această cauză teologia catolică deduce, din ordinea în care Se manifestă Persoanele divine în lume, o ordine a relațiilor Lor intradivine. În consecință, ea nu admite o libertate a ordinii divine, în care lucrează Persoanele divine în lume, căci actele divine în lume trebuie să reproducă strict ordinea în care Se află Ele în viața intradivină. După această teologie Fiul nu poate fi trimis de Duhul Sfânt în lume, cum spune Domnul Hristos (*Luca* 4, 18), pentru

[104] Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, pp. 313-314, 316.

că pe planul etern Duhul Sfânt este Acela Care purcede de la Fiul. Se manifestă, aici, o lipsă de înțelegere pentru misterul libertății divine, o interpretare a lucrării lui Dumnezeu în lume după o ordine lipsită de libertate. Identificarea planului personal cu planul ființei și derivarea planului creațional din planul divin al ființei duc concepția catolică aproape de panteism. De aici decurge și raționalismul teologiei catolice. În acest sens, teologul catolic Heribert Mühlen respinge învățătura că nașterea și purcederea ar aparține unor Persoane deosebite, declarând: „Aceasta ar însemna că s-ar referi între ele trei centre de acte. În dumnezeire nu există însă decât un unic centru de acte, strict comun". De aici ar rezulta că, în Dumnezeu, nu există propriu-zis un Tată și un Fiu, pentru că nu există o naștere ca act propriu exclusiv al Tatălui[105].

Sfinții Părinți au accentuat și ei că, în Dumnezeu, există un singur principiu, un singur centru de acte, un singur centru al actelor de provenire; dar acest unic centru sau principiu este Tatăl, deci este o Persoană, are asigură caracterul personal al celor trei Persoane, nu Ființa comună care face relativă și ambiguă deosebirea dintre Ele.

Treimea Persoanelor distincte se opune, ea însăși, adaosului *Filioque*. Întemeindu-se pe teologia trinitară a Sfinților Părinți răsăriteni, Părintele Dumitru Stăniloae a aprofundat taina unității Persoanelor distincte în Sfânta Treime și prin *bucuria* Uneia de Celelalte două. Tatăl Se bucură de Fiul, dar această bucurie Și-o comunică Unui al treilea, ca să fie deplină. Aceasta nu înseamnă că Fiul trebuie să dea și El existență unei alte Persoane deosebite de Tatăl, Căreia să-I comunice bucuria Sa. În acest caz, S-ar închide și Fiul față de Tatăl, în comuniunea cu câte o Altă Persoană deosebită. În acest scop, Tatăl purcede pe al treilea Subiect, Care este îndreptat, împreună cu Tatăl, în întregime spre Fiul. Bucuria împărtășită a Tatălui de Fiul umple pe Fiul de o sporită bucurie de Tatăl. Pe lângă aceasta, Fiul împărtășește și El bucuria Sa de Tatăl Acestui al treilea Subiect, fără să trebuiască să-L purceadă și El, odată ce există prin purcederea de la Tatăl. Duhul participă la bucuria Tatălui de Fiul, întrucât purcede de la Tatăl și participă la bucuria Fiului de Tatăl

[105] Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, pp. 316-317.

și, prin aceasta, strălucește din Fiul. Fiul Însuși apare mai strălucitor Tatălui, întrucât Se bucură de Tatăl nu numai El, ca imagine consistentă a Lui, ci și cu Duhul.

Sfântul Duh face, în sensul acesta, legătura interioară între Tatăl și Fiul, fără să înceteze să fie Persoană distinctă și fără să purceadă și de la Fiul. În acest sens, Duhul Sfânt este și „Duhul Fiului", dar Fiul rămâne „Fiu" în această strălucire a Duhului din El; nu devine Tată al Duhului. Sfântul Duh nu este El Însuși bucuria, ci Cel Care, participând la bucuria Tatălui de Fiul și a Fiului de Tatăl, arată în plinătatea ei bucuria Unuia de Celălalt, sau bucuria tuturor Celor trei de toți trei. Învățătura ortodoxă despre purcederea Duhului Sfânt din Tatăl, spre Fiul și despre strălucirea Lui din Fiul, spre Tatăl, ținând pe Fiul în lumină în fața Tatălui, implică în sine faptul că Fiul și Tatăl nici nu Se confundă, nici nu Se separă. Acest rol îl are oriunde Persoana a treia, în raport cu celelalte două Persoane: datorită Ei, Cele două nu Se confundă într-o iubire fără orizont, în sens panteist, nici nu Se separă în sens individualist, ci Se păstrează în comuniune. Atât panteismul cât și individualismul sunt o cădere în natură, de la nivelul existenței personale, cu adevărat spirituale.

Întrucât Duhul Sfânt nu este numai Cel ce participă la bucuria Tatălui de Fiul și a Fiului de Tatăl, ci este și Cel de Care Se bucură și Tatăl și Fiul, El nu este al treilea, într-un sens rigid al cuvântului; Cei trei în Treime transcend orice număr matematic. Dar, întrucât Fiul are poziția deosebită, de Chip al Tatălui, iar Duhul este purces în scopul participării la bucuria Tatălui de Fiul, El are, în relația celorlalte două Persoane, rolul deosebit al Celui purces în scopul de a face ca bucuria fiecărei Persoane de Alta să fie o bucurie participată de Cealaltă. Altfel, Duhul Sfânt poate fi numit, tot așa de bine, al doilea ca și Fiul sau toți împreună *primul*. Duhul Sfânt prilejuiește, în mod special, „comuniunea" (*2 Corinteni* 13, 13; *Filipeni* 2, 1)[106].

Biserica Răsăriteană mărturisește că Tatăl naște pe Fiul și purcede, totodată, pe Duhul Sfânt, fiindcă Duhul Sfânt este expresia iubirii pe care Tatăl o manifestă și o revarsă asupra Fiului. Duhul Sfânt nu purcede

[106] Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, pp. 317-320.

și nu trece dincolo de Fiul, pentru că după Fiul nu este o altă Persoană divină față de care Tatăl să-și manifeste iubirea Sa divină. Duhul Sfânt purcede de la Tatăl și rămâne în Fiul, pentru că este legătura interioară dintre Tatăl și Fiul, prin care Tatăl rămâne în Fiul și Fiul în Tatăl, așa cum spune Mântuitorul Iisus Hristos: „după cum Tu, Părinte, întru Mine și Eu întru Tine, Așa și aceștia în Noi să fie una, ca lumea să creadă că Tu M-ai trimis" (*Ioan* 17, 21). Această „inhabitare" reciprocă a Persoanelor divine, una în alta, pe care Părintele Dumitru Stăniloae o prezintă ca intersubiectivitate divină, constituie comuniunea trinitară supremă, care depășește orice tendință individualistă, colectivistă sau panteistă. Astfel, ca legătură interioară între Tatăl și Fiul, Sfântul Duh depășește atât confuzia dintre Persoanele Sfintei Treimi, cât și separația dintre Ele, provocate de *Filioque*, și pune în evidență caracterul unic și inegalabil al comuniunii trinitare[107]. Dogma despre Treimea Dumnezeirii sau a unității lui Dumnezeu întreit-ipostatice este o dogmă fundamentală și atotcuprinzătoare, ea având implicații asupra întregii învățături creștine. Comuniunea Sfintei Treimi constituie modelul, scopul și izvorul de putere pentru comuniunea oamenilor cu Dumnezeu și între ei, în Hristos, prin lucrarea Duhului Sfânt. Învățătura despre Sfânta Treime are o însemnătate deosebită pentru viața duhovnicească a credincioșilor. Căci, așa cum Persoanele Sfintei Treimi există Una în Alta, într-o unitate perihoretică ființială, tot așa și creștinii formează o comuniune spirituală de credință, nădejde și iubire, în Dumnezeu. Biserica este o unitate de ființă și comuniune după chipul Sfintei Treimi (*Ioan* 17).

[107] Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 135.

BIBLIOGRAFIE

Izvoare

AMBROZIE AL MEDIOLANUMLUI, SF., *Despre Duhul Sfânt*, trad. Pr. V. Răducă, Ed. Anastasia, 1977;

ATANASIE CEL MARE, SF., *Contra Arianos*, în *PG* 26, col. 12-524;

ATANASIE CEL MARE, SF., *Cuvânt împotriva elinilor, Cuvânt despre întruparea Cuvântului, Trei cuvinte împotriva arienilor*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 15, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987;

CLEMENT ROMANUL, SF., *Epistola către Corinteni*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 1, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979;

Didahia celor Doisprezece Apostoli, trad. Diac. I.I. Ică jr, în Diac. I.I. ICĂ jr, *Canonul Ortodoxiei*, vol. I: *Canonul apostolic al primelor secole*, Ed. Deisis, 2008;

GRIGORIE TEOLOGUL, SF., *Cele cinci cuvântări teologice*, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Anastasia, București, 1993;

GRIGORIE TEOLOGUL, SF., *Opere Dogmatice*, trad. Pr. Gh. Tilea, Ed. Herald, București, 2002;

GRIOGORIE PALAMA, SF., *Despre împărtășirea dumnezeiască*, în *Filocalia*, vol. VII, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1977;

GRIGORIE SINAITUL, SF., *Capete în acrostih*, în *Filocalia*, vol. VII, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1977;

IGNATIE AL ANTIOHIEI, SF., *Epistola către Magnezieni*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 2, trad. Pr. T. Bodogae, O. Căciulă, Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980;

IOAN DAMASCHIN, SF., *Contra Jacobitas*, în *PG* 94, col. 1433-1502;

IOAN DAMASCHIN, SF., *Dogmatica*, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Scripta, București, 1993;

IOAN GURĂ DE AUR, SF., *Despre preoție*, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987;

IRINEU DE LYON, SF., *Aflarea și respingerea falsei cunoașteri sau Contra ereziilor*, vol. II, trad. Pr. D.O. Picioruș, Ed. Teologie pentru azi, București, 2007;

Scrisoarea Bisericii din Smyrna despre martiriul episcopului Policarp, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 11, trad. Pr. I. Rămureanu, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982;

TEOFIL AL ANTIOHIEI, *Către Autolic*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 2, trad. Pr. T. Bodogae, O. Căciulă, Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979;

VASILE CEL MARE, SF., *Epistola XXXVIII*, în *PG* 32, col. 325-340;

VASILE CEL MARE, SF., *Despre Sfântul Duh. Corespondență (Epistole)*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 12, trad. Pr. C. Cornițescu, Pr. T. Bodogae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988.

Lucrări de specialitate

ALFEYEV, ILARION, IPS, *Taina Credinței. Introducere în teologia dogmatică ortodoxă*, trad. F. Dumas, Ed. Doxologia, Iași, 2014;

BEL, Valer, Pr., *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2010;

BOBRINSKOY, Boris, Pr., *Taina Preasfintei Treimi, Taina Preasfintei Treimi*, trad. M. Alexandrescu, A. Alexandescu, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005;

BRIA, Ion, Pr., *Credința pe care o mărturisim*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987;

BRIA, Ion, Pr., *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1994;

CHIȚESCU, N., TODORAN, Isidor, Pr., PETREUȚĂ, Ioan, Pr., *Teologia dogmatică și simbolică*, vol. I, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2004;

EVDOKIMOV, Paul, *Ortodoxia*, trad. I.I. Popa, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996;

FELMY, Karl Christian, *Dogmatica experienței ecleziale. Înnoirea teologiei ortodoxe contemporane* trad. Pr. I. Ică, Ed. Deisis, Sibiu, 1999;

GUITTON, Jean, *Dumnezeu și știința*, Ed. Harisma, București, 1992;

LOSSKY, Vladimir, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, trad. Pr. V. Răducă, Ed. Anastasia, București, 1990;

LOSSKY, Vladimir, *Introducere în Teologia Ortodoxă*, trad. L. Rus, R. Rus, Ed. Enciclopedică, București, 1993;

PANNENBERG, Wolfahrt, *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Bd. 1, Wandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1979;

PHILIBERT, Bernhard, *Der Dreieine. Anfang und Sein. Die Struktur der Schöpfung*, Christians Verlag, Stein am Rhein, Schweiz, 1971;

POPESCU, Dumitru, Pr., *Teologie și cultură*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993;

POPESCU, Dumitru, Pr., *Ortodoxie și contemporaneitate*, Ed. Diogene, București, 1996;

POPESCU, Dumitru, Pr., COSTACHE, Doru, *Introducere în dogmatica ortodoxă*, Ed. Libra, București, 1997;

POPESCU, Dumitru, Pr., *Iisus Hristos Pantocrator*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005;

RADU, Dumitru, Pr., Îndrumări misionare, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986;

STĂNILOAE, Dumitru, Pr., *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978;

STĂNILOAE, Dumitru, Pr., *Sfânta Treime sau la început a fost iubirea*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005.

Studii și articole

BRIA, Ion, Pr., „Învățătura despre Dumnezeu – Sfânta Treime", în: *Glasul Bisericii*, XXXII (1973), 1-2;

GROB, Francis, „Envoi", în: *Dictionnaire œcuménique de missiologie. Cent mots pour la mission*, Éd. Cerf, Paris, Éd. Labor et Fides, Genève, CLE, Yaoundé, 2003;

ICĂ, Ioan, Pr., „Doctrina Fericitului Augustin despre Sfânta Treime, după tratatul «De Trinitate»", în: *Studii Teologice*, XIII (1961), 3-4, pp. 166-188;

ICĂ, Ioan I. jr, Diac., „Sfânta Treime în teologia occidentală contemporană, din punct de vedere ortodox", în: *Mitropolia Ardealului*, XXXI (1986), 5, pp. 29-58;

LOSSKY, Vladimir, „Theologie dogmatique", în: *Messager de l'Exarchat du Patriarche russe*, 46-47 (1964);

POPESCU, Dumitru, Pr., „Aspecte noi în problema «Filioque»", în: *Ortodoxia*, XXVI (1974), 4;

STĂNILOAE, Dumitru, Pr., „Relațiile treimice și viața Bisericii", în: *Ortodoxia*, XVI (1964), 4, pp. 503-525;

STĂNILOAE, Dumitru, Pr., „Sfânta Treime, structura supremei iubiri", în: *Studii Teologice*, XXII (1970), 5-6, pp. 3-33;

STĂNILOAE, Dumitru, Pr., „Sfântul Duh în Revelație și în Biserică", în: *Ortodoxia*, XXVI (1974), 2, pp. 216-249;

STĂNILOAE, Dumitru, Pr., „Purcederea Duhului Sfânt de la Tatăl și relația Lui cu Fiul, ca temei al îndumnezeirii și înfierii noastre", în: *Ortodoxia*, XXXI (1979), 3-4, pp. 583-592;

STĂNILOAE, Dumitru, Pr., „Învățătura despre Sfânta Treime în scrierea Sf. Vasile cel Mare «Contra lui Eunomie»", în *Sfântul Vasile cel Mare. Închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980, pp. 51-69;

STĂNILOAE, Dumitru, Pr., „Sinodul II Ecumenic și Simbolul niceo-constantinopolitan", în: *Ortodoxia*, XXXIII (1981), 3, pp. 382-385.

CAPITOLUL V

CREAȚIA - OPERĂ A SFINTEI TREIMI

5.1. Lumea, operă a iubirii Persoanelor Treimii, destinată transfigurării

5.1.1. *Lumea - operă a iubirii creatoare a Preasfintei Treimi*

Omul este confruntat, de la începutul existenței sale, cu o lume înconjurătoare pe care se silește să o înțeleagă, să o folosească și s-o iubească. El nu găsește explicații suficiente referitoare la această lume, în afara datelor Revelației, pe care le întâlnim în Sfânta Scriptură și în Sfânta Tradiție. Nu de puține ori, s-au imaginat tot felul de explicații referitoare la originea lumii și la semnificația ei pentru om, dar care toate, în loc să aducă lumini de înțelegere asupra naturii în conjurătoare, mai mult întunecau orizontul cunoașterii acesteia.

În fața tuturor erorilor de înțelegere a cosmologiei și antropologiei în context contemporan, Biserica, întemeiată pe Descoperirea dumnezeiască, evidențiază în mod consecvent că lumea aceasta este rezultatul iubirii creatoare a lui Dumnezeu. Întreaga făptură văzută și nevăzută, ce există în afară de noi, nu a apărut la întâmplare, nu este o realitate autonomă, ci este o existență ce își are originea în actul de creație al lui Dumnezeu Cel Iubitor[1]. Având în Sine acea putere unică a iubirii

[1] Vezi pe larg: Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003, pp. 337-360; Pr. D.

atotcuprinzătoare și desăvârșite, Dumnezeul Cel veșnic, Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, comuniune de iubire sfântă și veșnică, aduce la existență creația Sa, ca vehicul al iubirii Lui față de om, pentru care El a adus la existență această realitate. Momentul aducerii la existență a întregii lumi văzute și nevăzute este cel hotărât de Dumnezeu Însuși, pentru ca lumea creată să se împărtășească de lumina, viața și puterea Sa.

Aceste mărturii ale legăturii creației cu Creatorul ei ne le oferă din belșug Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție. Chiar pe prima pagină a Vechiului Testament putem citi: „La început a făcut Dumnezeu cerul și pământul" (*Facerea* 1, 1) sau „Rogu-te, fiule, ca la cer și la pământ căutând și văzând toate cele ce sunt în ele, să cunoști că din cele ce n-au fost le-a făcut pe ele Dumnezeu și întreg neamul omenesc" (*2 Macabei* 7, 28). Tot ceea ce există în lumea văzută și nevăzută are la bază voința creatoare și iubitoare a lui Dumnezeu Care „a zis și s-au făcut, a poruncit și s-au zidit" (*Psalmul* 32, 9). Biserica mărturisește, în Crezul ei, adevărul creării lumii de către Dumnezeul Cel viu, iubitor și atotputernic: „Cred într-Unul Dumnezeu Tatăl Atotțiitorul, Făcătorul cerului și al pământului, al tuturor celor văzute și nevăzute".

La actul creator participă întreaga Sfântă Treime. Dar teologia ortodoxă evidențiază într-un mod distinct faptul că Dumnezeu Tatăl este Creatorul tuturor celor văzute și nevăzute, așa cum mărturisim în Crez. De asemenea, tot în Sfânta Scriptură aflăm următoarele: „Cu cuvântul Domnului cerurile s-au întărit și cu duhul gurii Lui toată puterea lor" (*Psalmul* 32, 6).

Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005, pp. 140-146; † Ioannis Zizioulas, *Prelegeri de dogmatică creștină*, trad. F. Caragiu, Ed. Sofia, București, 2014, p. 171: „Doctrina creației poate fi întâlnită în Crezul Bisericii din cele mai vechi timpuri. Primul articol afirmă: «Cred într-Unul Dumnezeu, Tatăl Atotțiitorul, Făcătorul cerului și al pământului, văzutelor tuturor și nevăzutelor». Din punct de vedere istoric, referirea la creație este un adaos la primul Crez, care era, în primul rând, o mărturisire de credință în Cele trei Persoane, a Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh. Referirea la creație a fost adăugată deoarece Biserica trebuia să arate în ce mod doctrina creștină despre creație diferea de alte concepții cu privire la cosmos. Ca de obicei, nu trebuia să spunem numai cum doctrina a ajuns să fie articulată, ci și care este semnificația sa pentru noi, astăzi".

Sfânta Scriptură subliniază rolul creator al Logosului: „Toate prin El s-au făcut și fără de El nimic nu s-a făcut, din ce s-a făcut" (*Ioan* 1, 3). De asemenea, Părinții Bisericii subliniază cu multă forță de convingere, faptul că prin Logosul Întrupat s-a depășit opoziția lumii sensibile față de cea inteligibilă, reușindu-se o adevărată reconstrucție a cosmologiei antice, pe temeiul Revelației divine. Cel care a ilustrat o asemenea construcție nouă și vie a fost Sf. Atanasie cel Mare, care a convertit cosmologia dualistă și panteistă a lumii antice într-o cosmologie creștină, în care lumea sensibilă și cea inteligibilă alcătuiesc o singură lume prin ordinea armonioasă și rațională a creației și care își are centrul de gravitație în Logosul dumnezeiesc, prin Care au fost create toate (*Ioan* 1, 1-3). Sfântul Atanasie spune:

> „Același Cuvânt atotputernic, atotdesăvârșit și sfânt al Tatălui sălășluindu-se și întinzând puterile Sale în toate și pretutindeni și luminând toate cele văzute și nevăzute, le ține și le strânge, nelăsând nimic gol de puterea Lui, ci dându-le viață tuturor și păzindu-le pe toate împreună și pe fiecare în parte [...] unește părțile cu întregul și, cârmuindu-le pe toate cu porunca și voia Sa, alcătuiește o singură lume și o unică rânduială armonioasă a ei, El Însuși rămânând nemișcat, dar mișcându-le pe toate, prin crearea și orânduirea lor, după bunăvoința Tatălui"[2].

Referitor la Duhul Sfânt, cunoaștem că „pământul era netocmit și gol. Întuneric era deasupra adâncului și Duhul lui Dumnezeu se purta pe deasupra apelor" (*Facerea* 1, 2). Așadar, Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu au fost „mâinile Tatălui", potrivit expresiei Sfântului Irineu, prin care Acesta a lucrat și lucrează în creație, în providență și în toate actele Sale mântuitoare[3].

[2] SF. ATANASIE CEL MARE, *Despre Întruparea Cuvântului lui Dumnezeu*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 15, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 79.

[3] † ILARION ALFEYEV, *Taina credinței. Introducere în teologia dogmatică ortodoxă*, Ed. Doxologia, Iași, 2014, p. 80.

Puterea creatoare a lui Dumnezeu poate fi sesizată în însăși existența lumii, a creației, putere care a fost învrednicită de Creatorul ei de a se manifesta în afară, prin energiile imprimate în ea de către Dumnezeu. Ca atare, lumea văzută și nevăzută nu a apărut ca o necesitate oarbă, ci atunci când Dumnezeu a binevoit să cheme pe toate cele create de la neexistență la existență, potrivit cuvântului Sfintei Scripturi: „Dumnezeul nostru în cer și pe pământ, toate câte a voit a făcut" (*Psalmul* 134, 6). Așadar, voința liberă, personală și atotputernică a lui Dumnezeu se află la baza întregii creații. Dumnezeu creează prin aceea că vrea, că dorește să aducă în afară de Sine o realitate asupra căreia să reverse iubirea Sa susținătoare și proniatoare, iar nu prin aceea că există, adică din necesitate. Deci, în Dumnezeu nu există nicio necesitate care L-ar putea scoate din sfera libertății Sale desăvârșite. Întreaga creație este rezultatul hotărârii libere a lui Dumnezeu și a iubirii Sale atotputernice. Prin voința Sa atotputernică și iubitoare Dumnezeu a făcut ca cele create de El să participe la bunătatea și la iubirea Lui, transfigurându-se în lumina harului iubirii Sale. Bunătatea și iubirea lui Dumnezeu se află la baza creației, oferind omului un mediu adecvat de desăvârșire personală.

Dumnezeu este perfecțiunea sau desăvârșirea absolută. De ce a avut El nevoie de creație pentru a o aduce la existență? La această întrebare tradiția patristică răspunde că din prea multă iubire și bunătate.

> „Pentru că Bunul și Preabunul Dumnezeu nu S-a mulțumit cu contemplarea Lui proprie, ci, prin mulțimea bunătății Sale, a binevoit să facă ceva care să primească binefacerile Sale și să se împărtășească din bunătatea Lui [...] aducând de la neexistență la existență atît pe cele nevăzute, cât și pe cele văzute"[4].

Și în aceasta se poate vedea înțelepciunea negrăită a lui Dumnezeu, Care a voit ca și alții, în afară de Sine, să se împărtășească de lumina, iubirea, puterea, frumusețea și bunătatea Sa.

[4] SF. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, Cartea a II-a, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Scripta, București, 1993, p. 37.

5.1.2. *Crearea lumii de către Dumnezeu, „din nimic" și deodată cu timpul*

Omul sesizează prin gândirea sa, că el este dependent de lumea în care trăiește, pe de o parte, iar, pe de altă parte, că el se simte dependent de Dumnezeu, pe care Îl „înțelege" într-un anumit fel, ca fiind la temelia existenței lumii întregi. Faptul că lumea nu este veșnică, trimite la adevărul că lumea are un început, căci dacă nu ar avea un început ar însemna că ea este veșnică, ca și Dumnezeu. Pornind de la afirmația Sfintei Scripturi, care ne spune că „la început" a făcut Dumnezeu cerul și pământul" (*Facerea* 1, 1) se ajunge la concluzia că lumea a apărut în existență în timp sau deodată cu timpul. Prin această expresie – *la început* – se arată că Dumnezeu realizează actul Său de creație indicând „prima unire a veșniciei Sale cu timpul". *La început* înseamnă atât începutul coborârii lui Dumnezeu la timp, cât și începutul timpului care ia ființă prin puterea creatoare a lui Dumnezeu, Cel astfel coborât; „la început" este prima clipă a dialogului lui Dumnezeu, coborât la creatură, cu creatura care începe drumul ei temporar"[5].

Astfel, lumea a fost creată de Dumnezeu „din nimic" – *ex nihilo* – așa cum ne încredințează Sfânta Scriptură. Expresia „din nimic" nu trebuie înțeleasă ca un principiu ce ar sta la baza creației, ci ea exprimă faptul că Dumnezeu nu a avut nevoie de absolut nimic pentru a crea lumea; El „a zis și s-au făcut" toate prin puterea creatoare a Cuvântului Său.

Expresia *din nimic* nu trebuie înțeleasă nici ca un fel de cauză din care ar fi apărut lumea, ci ea doar arată că nu a existat absolut nimic înainte de a fi lumea, decât Dumnezeu Însuși, iar Acesta nu a avut nevoie de nimic pentru a crea lumea, necreând-o nici din Sine, și nici din altcineva sau din altă materie preexistentă lumii. În baza Atotputerniciei Sale, Dumnezeu a putut crea lumea din nimic, așa cum ne spune Sfânta Scriptură (*Facerea*

[5] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 344; Despre raportul dintre începutul timpului și timpul ca atare, în desfășurare, vezi Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaimeron*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 17, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986, pp. 76-77.

1, 1-2). Mai trebuie adăugat faptul că sintagma *la început* exprimă, de fapt, începutul timpului, adică arată că în afara lui Dumnezeu nu exista nimic altceva. Expresia *din nimic* are o valoare teologică excepţională, deoarece ea arată că realitatea lumii nu este din veşnicie, ci ea a fost creată de Dumnezeu în timp. Unii Părinţi ai Bisericii au afirmaţii grăitoare cu privire la crearea lumii din nimic şi în timp. Astfel, respingând afirmaţiile ereticilor cu privire la crearea lumii, spuneau:

> „Ereticii nu cred că Dumnezeu, din cele ce nu erau, precum a voit, a făcut toate cele ce s-au făcut, ca să fie. Oamenii desigur că nu pot face ceva din nimic, ci numai dintr-o materie existentă. Dumnezeu întrece însă pe oameni, înainte de toate, prin aceea că El Însuşi a aflat materia formaţiunii Sale, nefiind aceasta mai înainte"[6].

Iar un alt Părinte al Bisericii spunea:

> „Dacă Dumnezeu nu este şi autorul materiei, ci a făcut lucrurile din materia existentă deja, atunci El apare slab, deoarece n-a putut fără materie să producă nimic din cele existente, precum şi slăbiciunea tâmplarului se arată prin aceea că fără lemn el nu poate face nimic"[7].

Crearea lumii de către Dumnezeu, din nimic, este legată de crearea acesteia în timp sau deodată cu timpul. Faptul că lumea nu este din Dumnezeu, în sens panteist, adică veşnică, că ea nu a apărut nici dintr-o materie veşnică, ci este creată din nimic, aşa cum s-a arătat mai sus, înseamnă că ea a apărut în timp sau deodată cu timpul. Pe de altă parte, timpul este strâns legat de existenţa lumii trecătoare şi schimbătoare, astfel că el este o coordonată majoră a creaţiei. Deci, putem să spunem că începutul timpului coincide cu începutul lumii. Nici nu ne putem imagina lumea fără timp şi existenţa timpului nu o putem cugeta în

---

[6] Sf. Irineu de Lyon, *Contra Haereses* [*Împotriva ereziilor*], II, 10, în *PG* 7, col. 735-736.

[7] Sf. Atanasie cel Mare, *Oratio de Incarnatione Verbi* [*Cuvânt despre Întruparea Cuvântului lui Dumnezeu*], în *PG* 25, 100.

afara lumii. Fericitul Augustin are cuvinte memorabile referitor la legătura dintre existența lumii și a timpului:

„Fără îndoială, lumea s-a creat nu în timp, ci împreună cu timpul; căci tot ceea ce se face în timp, aceea se face după un timp, și înainte de un timp, după acel timp ce a trecut și înainte de acela care este viitor. Înainte de crearea lumii însă, nu putea să fie un timp trecut, căci nu exista nici o creatură în a cărei mișcare sau schimbare ar fi decurs timpul; cu timpul însă s-a creat lumea, dacă la producerea ei s-a născut mișcarea sau schimbarea"[8].

Sfânta Scriptură ne vorbește cu multă forță de convingere despre legătura cu crearea lumii în timp. „Mai înainte de ce s-au făcut munții și s-a zidit pământul și lumea; din veac și până în veac ești Tu" (*Psalmul* 89, 2). „La început a făcut Dumnezeu cerul și pământul" (*Facerea* 1, 1-2), „la început" semnificând atât începutul actului de creație a lui Dumnezeu, cât și prima unire a veșniciei lui Dumnezeu cu timpul. Crearea lumii „din nimic" înseamnă, totodată, crearea lumii prin actul de voință a lui Dumnezeu, care se concretizează în timp sau deodată cu timpul.

Desigur, „gândurile sau ideile despre lume sunt expresii necreate ale vieții dumnezeiești. Dumnezeu creează lumea, nu «din ele», ci din nimic. Începutul lumii este începutul unei cu totul unei noi realități, declanșat prin actul de creare care vine de la Dumnezeu și se conformează planului Său veșnic"[9].

5.2. Structura catafatic-apofatică a lumii, ca semn al prezenței Logosului în ea

Lumea, în ansamblul ei, se află în legătură cu Dumnezeu-Creatorul, Care, după ce a creat pe toate cele văzute și nevăzute, nu a abandonat

[8] FER. AUGUSTIN, *De civitate Dei*, XI, 4, 2, în *PL* 41, 319.

[9] John MEYENDORFF, *Teologia bizantină*, Pr. A.I. Stan, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, p. 176.

lumea, ci păstrează cu ea o legătură intimă, profundă, care o face să nu se descompună în elementele ei componente, ci să-și păstreze coerența și armonia. Structura apofatic-catafatică a lumii este percepută de om, care, la rândul lui, se află strâns legat de creație, ca mediul lui de viață, de cunoaștere și de prelucrare a ei. Prin acest proces, omul se cunoaște tot mai bine pe sine însuși, cunoscând tot mai nuanțat lumea, urcând tot mai sus spre cauza ultimă a ei, care este Creatorul ei.

Urmând cugetării Sfinților Părinți, teologia ortodoxă are o viziune armonioasă, complexă și echilibrată asupra creației, neînțelegând-o pe aceasta în niciun caz ca separată de Logosul creator, căci, așa cum spune Sfânta Scriptură: „Toate prin El s-au făcut; și fără de El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut" (*Ioan* 1, 3). Pornind de la temelia existenței, care este o temelie spirituală, și anume Logosul creator prezent în ea, marii gânditori ai Bisericii au afirmat cu claritate că, de aceea, creația întreagă poartă pecetea raționalității ei, întrucât ea se întemeiază pe Rațiunea sau Logosul divin, prin ale cărui raze de lumină și putere s-au creat cele văzute și nevăzute. Sunt extrem de grăitoare în acest sens cuvintele Sf. Grigorie Teologul:

> „Că Dumnezeu există și este cauza făcătoare și susținătoare a tuturor, ne învață vederea și legea naturală: cea dintâi privind cele văzute și bine orânduite și minunate și, ca să zic așa, mișcate și purtate în chip nemișcat; a doua, deducând din cele văzute și orânduite pe Conducătorul lor. Căci cum ar fi luat subzistență sau s-ar fi alcătuit acest univers, fără Dumnezeu, Care dă ființă tuturor și le susține pe toate? Fiindcă nici cel ce privește o chitară minunat întocmită și buna ei armonie și orânduirea ei, sau cel ce ascultă cântarea chitarei n-ar putea să nu cugete la creatorul chitarei sau la cântărețul din chitară, ci s-ar duce cu gândul la el, chiar dacă nu-l cunoaște din vedere. Așa ne este evident și nouă Cel ce le-a creat pe toate cele făcute, le mișcă și le conservă, chiar dacă nu-L cuprindem cu înțelegerea"[10].

[10] Sf. Grigorie de Nazianz, *A doua cuvântare teologică*, în Sf. Grigorie de Nazianz, *Cele cinci cuvântări teologice*, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Anastasia, București, 1993, p. 25.

Pornind de la aceste cuvinte ale acestui Părinte al Bisericii, Părintele Dumitru Stăniloae sesizează o adevărată teologie a cunoașterii lumii și a lui Dumnezeu, ce îmbină în ea catafaticul cu apofaticul, pentru ca omul să se apropie cât mai mult de Dumnezeu-Creatorul tuturor, cu mintea sa luminată de credință și har, și nelăsându-se scufundat în creație, din care să nu mai vadă luminile ei, care îi deschid poarta unei cunoașteri nesfârșite.

Sf. Grigorie Teologul sesizând legătura dintre Dumnezeu și creație,

> „constată că Dumnezeu nu a făcut o lume încremenită într-o raționalitate statică sau într-o mișcare circular identică, ci o lume prin care Dumnezeu execută o cântare care înaintează în temele ei melodice; adică Dumnezeu Își continuă vorbirea Lui către noi prin lume, sau ne conduce spre o țintă. El nu este numai Creatorul acestei vaste chitare, ci și executantul unei uriașe și complexe cântări prin ea"[11].

În felul acesta, teologia ortodoxă valorifică și acest mod catafatic, rațional, intelectual, de cunoaștere a lui Dumnezeu din creația Sa, dar aceasta nu rămâne la acest mod unic de percepție a realității, ci continuă cu dimensiunea apofatică a cunoașterii teologice. Astfel, trebuie să reținem efortul catafatic-apofatic al demersului teologic pentru a sesiza complexitatea cunoașterii lui Dumnezeu și pentru ca omul, în întregul existenței sale, să se poate înălța spre Creator și, prin aceasta, să se desăvârșească.

Teologia ortodoxă, fidelă Revelației și gândirii Sfinților Părinți, subliniază legătura necesară dintre cunoașterea rațională, afirmativă sau negativă, și cunoașterea apofatică, întemeindu-se acestea pe distincția necesară între Revelația naturală și cea supranaturală a lui Dumnezeu, ce stă la baza oricărui fel de cunoaștere a Lui[12]. Prin cunoașterea catafa-

---

[11] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 119.

[12] Vezi mai pe larg: Pr. Ștefan Buchiu, *Cunoașterea apofatică în gândirea Părintelui Stăniloae*, Ed. Basilica, București, 2013, p. 17; Pr. Șt. Buchiu, *Cunoașterea apofatică...*, p. 14: „Pentru Părintele Stăniloae, apofatismul trebuie aplicat nu doar în dogmatică, ci și în alte domenii ale teologiei, care sunt, de altfel, inseparabile și complementare:

tică Îl putem cunoaște pe Dumnezeu pe calea minții luminate de razele Revelației naturale, în calitate de Cauză ultimă a tuturor celor create, scrutând sensurile creației Sale; dar dacă am rămâne numai la acest fel de cunoaștere, am rămâne doar la suprafața adevăratei cunoașteri a lui Dumnezeu. Dimpotrivă, pornind de la acest fel de cunoaștere, trebuie să urcăm mai sus pe scara ei, prin cunoașterea apofatică sau negrăită a lui Dumnezeu, prin experierea tainei Lui celei negrăite[13].

Alți mari Părinți ai Bisericii (Sf. Dionisie Areopagitul, Sf. Grigorie de Nyssa etc.) compară înălțarea apofatică a minții omului spre Dumnezeu cu urcarea lui Moise pe muntele Sinai, pentru a primi Tablele Legii (*2 Regi* 22, 12), când Dumnezeul Cel viu S-a lăsat cuprins de nori negri.

> „Întunericul divin simbolizează absența oricărui element material sau sensibil. A intra în întunericul divin înseamnă a ieși din limitele ființei inteligibile. În timpul întâlnirii dintre Moise și Dumnezeu, poporul israelitean trebuia să rămână la poalele muntelui, adică în limitele cunoașterii catafatice despre Dumnezeu, numai Moise singur putând să urce în întuneric, adică, după ce renunțase la tot, putea să-L întâlnească pe Dumnezeu care este în afară de toate, Care se află acolo unde nu este nimic"[14].

Prin aceste feluri de cunoaștere, omul Îl percepe pe Dumnezeu ca realitate personală cu Care poate iniția și dezvolta un dialog al iubirii și al comuniunii. Dar Îl poate înțelege în acest mod pe Dumnezeu, întrucât și omul este o persoană, creată de Dumnezeul Cel viu și personal, după chipul Său. Astfel, dialogul acesta al iubirii și al cunoașterii este un

---

spiritualitatea sau mistica și cultul. [...] (De fapt – *n.n.*) relația lui Dumnezeu cu omul și a omului cu Dumnezeu se cere nu doar simplu cunoscută sau definită, ci, în mod principal, experiată sau trăită pe temeiul prezenței transformatoare și transfiguratoare a lui Dumnezeu în om și în cosmos".

[13] Vezi Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, pp. 115-143; Paul Evdokimov, *Cunoașterea lui Dumnezeu în tradiția răsăriteană*, trad. Pr. V. Răducă, Asociația Filantropică Medicală Creștină „Christiana", pp. 18-27.

[14] † I. Alfeyev, *Taina credinței...*, p. 57.

dialog interpersonal în cadrul căruia omul simte o tot mai vie și luminoasă înțelegere a Celui Care i Se adresează ca unui partener personal al unui dialog ce nu se va sfârși niciodată.

> „Prezența și lucrarea continuă a Logosului divin și a Duhului Sfânt, atât prin intermediul Revelației naturale, cât și prin cel al Revelației supranaturale, deși de grade și intensități diferite, determină în planul cunoașterii teologice o apropiere între cunoașterea rațional-afirmativă și cea apofatică, în sensul unei dimensiuni apofatice, ce este sesizabilă chiar în catafatism"[15].

Pentru a putea trece de la cunoașterea rațional-catafatică a lui Dumnezeu, la cea apofatică sau prin experiență, omul trebuie să parcurgă drumul ascetic-duhovnicesc al virtuților, unde Îl poate descoperi pe Iisus Hristos Care este ascuns în săvârșirea faptelor bune sau altfel spus, în împlinirea concretă a poruncilor Sale. În felul acesta, în fața omului apare chipul tot mai viu și personal al lui Dumnezeu, Care îi întărește și chipul său personal. Adică omul își actualizează chipul divin din el, în măsura în care el se curățește de patimile pe care i le prilejuiește lumea și se îmbracă în haina virtuților, țesută din efortul personal al lui și din harul iubirii lui Hristos. În felul acesta, omul Îl poate cunoaște pe Dumnezeu ca Persoană vie și iubitoare, Care îl cheamă la cunoașterea Sa, spre a se putea împărtăși tot mai mult de viața dumnezeiască. Procesul aceste cunoașteri nu se va încheia niciodată, ci va cunoaște o dinamică permanentă, pe măsura efortului credinței și al dragostei celui credincios. „Din ce-L cunoaștem pe Dumnezeu, din aceea dorim să-L cunoaștem și mai mult, din ce-L iubim mai mult, ne stimulează la și mai multă iubire. Pentru că Dumnezeu este Persoană, cunoașterea Lui prin experiență este și în funcție de curățirea noastră de afecțiunea pătimașă și oarbă față de lucrurile finite. Dar tocmai aceasta ne dă să înțelegem că, dincolo de bogăția mereu nouă pe care o sesizăm, există un izvor al ei,

---

[15] † I. ALFEYEV, *Taina credinței...*, p. 18.

care nu intră în raza experienței noastre"[16]. Cu alte cuvinte, există două apofatisme: apofatismul care poate sesiza unele lucrări ale lui Dumnezeu în creația Sa și îndeosebi în viața omului, exprimabil întrucâtva, și apofatismul a ceea ce nu se poate nici măcar experia; acesta din urmă se referă la taina cea negrăită a ființei lui Dumnezeu, cea mai presus de orice gând, simțire și exprimare umană, la care nu are acces nicio ființă creată, pentru că acolo „Cel ce este" (*Ieșirea* 3, 14) locuiește întru „lumina Sa cea neapropiată" (*1 Timotei* 6, 16).

O temă foarte importantă în acest context este aceea a raportului dintre Creator și creatură, despre care Sf. Maxim Mărturisitorul afirma că ea se lămurește, dacă avem în vedere pe Logosul dumnezeiesc, ca centru și unitate a creației. Terminologia, ca atare, există la Filon și Origen. Dar, în timp ce după Origen *logoi* (rațiunile), ca rațiuni, există numai în unitate ființială cu Logosul unic, după Sfântul Maxim existența lor reală și «logică» este exprimată și în diversitatea lor. Marea deosebire dintre Origen și Sfântul Maxim constă în aceea că acesta din urmă respinge concepția lui Origen despre creația văzută ca diversificată numai prin căderea în păcat. Bunătatea creației, după Sfântul Părinte, constă în creația însăși, iar nu doar în unitatea ei cu ființa dumnezeiască. Dar creația nu poate fi cu adevărat „bună" decât dacă rațiunile sale (*logoi*), ce au preexistat ca „gândiri" și „voiri" ale lui Dumnezeu, sunt stabile în El și păstrează comuniunea cu unicul Logos dumnezeiesc „supraființial"[17].

Făpturile create, privite în adâncul rațiunilor lor, existente din veci în Dumnezeu, apar în existență în mod concret atunci când vrea Dumnezeu, adică în timp, potrivit voinței Sale. „Această existență actuală (concretă) temporală a ființelor create nu este autonomă, ci își are centrul în Logosul unic și se află în comuniune cu El"[18].

---

[16] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 125.

[17] J. Meyendorff, *Teologia bizantină*, p. 177; vezi și Lars Thunnberg, *Omul și cosmosul în viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul*, trad. R. Rus, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1999, p. 81.

[18] L. Tunnberg, *Omul și cosmosul...*, p. 81. Sf. Maxim Mărturisitorul, referindu-se la legătura dintre Logosul creator și cele create de El, afirma: „Logosul unic constituie multe rațiuni (*logoi*), iar cele multe sunt unul; cel Unul este mulțime, potrivit cu înaintarea uni-

5.3. Virtualitățile alternative ale raportului Treime – om – cosmos

În contextul creației, putem vorbi din punct de vedere teologic ca despre un triunghi spiritual, în care laturile acestui triunghi sunt profund implicate unele în altele: *Treime – om – cosmos*. Mai precis, fiecare latură a acestui triunghi se luminează într-un anume sens, fără ca prin aceasta să punem semnul egalității valorice între ele. Punctul de pornire a acestui triunghi este, fără îndoială, Sfânta Treime – Dumnezeul Cel viu și iubitor de oameni, Creatorul „tuturor celor văzute și nevăzute" (art. I din *Simbolul de credință*). Lumea creată, în ansamblul ei, trebuie privită din perspectiva lui Dumnezeu, pentru Care ea este cu desăvârșire contingentă, adică nu este necesară pentru Dumnezeu; El a creat-o din iubire pentru om și în temeiul libertății Sale absolute. Privită din perspectiva omului, lumea îi este necesară acestuia, atât pentru a putea trăi biologic, hrănindu-se din ea, cât și spiritual, sesizând și aprofundând sensurile tot mai profunde ale lucrurilor, ascunse în ele, și pe care omul trebuie să le descopere, să le cunoască și să le valorifice pentru progresul său spiritual și pentru menținerea sa în viață. În acest sens, lumea este necesară pentru om, în vederea cunoașterii acesteia și a stimulării omului de a pătrunde tot mai adânc în semnificațiile ei fundamentale pentru acesta. Ea nu este conștientă de ea însăși, dar este conștientizată de om, care îi susprinde virtualitățile ei multiple, ce se descoperă minții sale căutătoare de sensuri tot mai înalte ale treptelor de existență create de Dumnezeu.

5.3.1. *Rolul omului în evidențierea sensurilor tot mai înalte ale creației și în progresul spiritual al umanității*

Creația, privită în ea însăși, nu este în stare să sesizeze modul în care ea a fost chemată la existență sau să pătrundă sensurile ei, aflate în legătură cu razele luminoase ale energiilor dumnezeiești, ce izvorăsc din

ficatoare și creatoare a Celui Unul spre cele multe, iar cele multe sunt Unul singur, potrivit Providenței Ce le conduce pe cele multe să se îndrepte către Cel Unul, ca principiul lor atotputernic" (SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua*, 7, în *PG* 91, col. 1081 C).

ființa cea infinită și iubitoare a Preasfintei Treimi. Există o corespondență reală între structura intimă a creației și capacitatea omului de a o înțelege, prelucra și folosi în scopul atingerii atât a scopului ei, cât și a acestuia, cel care este atât de strîns legat de creație.

> „Aceasta înseamnă că natura este astfel structurată încât lasă loc intervențiilor umane, care nu țin seama de totalitatea legilor ei exacte, și că aceste legi nu sunt menite să dea rezultatele cele mai folositoare prin ele însele, ci se întregesc prin intervențiile libertății umane"[19].

Putem vedea aici o legătură și o corespondență între obiectivitatea legilor naturii și a proceselor ei fizico-chimice și aspirația omului de a cunoaște și folosi tot mai eficient darul creației. Creația are o anumită maleabilitate ce îi permite să poată fi folosită și într-un anume fel, adică să fie modificată sau transformată de om.

Punctul de pornire în lucrarea de prelucrare a naturii de către om îl constituie țesătura ei rațională, care își are fundamentul în Logosul divin creator.

> „Dar raționalitatea maleabilă capătă sens deplin prin actualizarea acestei maleabilități, numai dacă rațiunea umană se conduce în această operă a ei de principii etice, de o responsabilitate față de comunitatea umană și față de Dumnezeu. Prin aceasta se deschide în ea perspectiva unei transparențe și transfigurări care poate înainta până la înviere, prin copleșirea ei de lumina și puterea spiritului umplut de lumina și puterea Duhului dumnezeiesc"[20].

În acest sens, progresul autentic, pe multiple planuri al omenirii, trebuie înțeles ca valorificare a potențialului consistent pe care îl oferă

---

[19] L. THUNNBERG, *Omul și cosmosul...*, p. 377

[20] J. MEYENDORFF, *Teologia bizantină*, p. 376; vezi și Adrian LEMENI, *Sensul eshatologic al creației*, Ed. ASAB, București, 2004; Pr. Cristinel IOJA, *Cosmologie și soteriologie în gândirea Părinților răsăriteni*, Ed. Universității *Aurel Vlaicu*, Arad, 2008.

omului ansamblul creației lui Dumnezeu, pentru a o scoate pe aceasta din starea ei de realitate, supusă unor legi ale repetiției și monotoniei și a o înălța liturgic-doxologic spre Creatorul ei. Omul este cel care pune în evidență virtualitățile ei variate, în strânsă legătură cu aspirațiile omenirii spre o viață tot mai înaltă și plină de lumină și sens. Promovarea autenticelor valori, efortul ascetic-duhovnicesc al credincioșilor, progresul pe diferitele planuri ale spiritului uman, contribuțiile aduse de marii savanți ai omenirii etc. ajută la progresul spiritual general uman.

5.3.2. *Crearea lumii, ca manifestare a rațiunilor divine – mediu de afirmare a omului în comuniune cu Dumnezeu și în legătură cu creația Sa*

Părintele Dumitru Stăniloae afirmă că lumea aceasta se întemeiază pe existența rațiunilor veșnice ale lucrurilor, existente din veci în planul dumnezeiesc și activate, în timp, prin lucrarea creatoare a lui Dumnezeu. Activarea acestor rațiuni ale lucrurilor echivalează cu aducerea la existență a lumii, prin actul de creație, din nimic, al lui Dumnezeu. Părintele Stăniloae numește această concretizare, prin creație, a rațiunilor divine drept „plasticizare" a lor.

> „De aceea, această plasticizare păstrează mereu în ea marca acestui nimic și a dependenței ei de subiectul creator suprem. Din taina ei se explică alte multe taine: nașterea lui Iisus Hristos fără stricarea fecioriei, pnevmatizarea trupului înviat, o anumită implicare a trupului nostru în sufletul nostru după moarte și înainte de înviere. Căci plasticizarea se poate subția și se poate îngroșa, în funcție de voința spiritului care dă rațiunilor sale forma plasticizată"[21].

Un rol important în această lucrare de pătrundere a creației de către energiile sfințitoare ale Duhului revine omului credincios, care, la

[21] J. MEYENDORFF, *Teologia bizantină*, p. 385.

rândul lui, este pătruns de același Duh, care-l înalță pe un plan superior al înțelegerii și prelucrării conștiente a creației, în perspectiva transfigurării ei. În acest sens, omul, prin spiritul său, devine o oglindă care reflectă în chip unitar, prin gândirea și simțirea sa, rațiunile și imaginile lucrurilor, care sunt prelucrate și combinate de către el, în mod liber și responsabil, pentru ca acestea să corespundă scopului pentru care ele au fost aduse la existență.

De aceea, rațiunile lucrurilor au fost imprimate atât de inteligent și armonios în făpturi, pentru ca acestea să poată fi înțelese și cunoscute de către om. Astfel, omul este cel chemat să cunoască aceste rațiuni inteligente ale lucrurilor care-i revelează sensuri tot mai înalte ale lor. În felul acesta, lumea se luminează în om și pentru om, devenind pentru acesta un fel de școală a înțelepciunii, a armoniei și a frumuseții spirituale.

> „Lumea întreagă este făcută pentru a deveni un om mare [...] nu omul pentru a fi parte a naturii și neînsemnând în ea mai mult decât orice parte a ei sau contopindu-se cu ea. Căci printr-o eventuală contopire a omului în natură s-ar pierde cel mai important factor al realității, fără ca natura să câștige ceva nou, pe când prin asimilarea lumii în om, natura însăși câștigă, fiind ridicată pe un plan cu totul nou, fără să se piardă propriu-zis”[22].

Mai mult decât atât, omul caută mereu o ordine a sensurilor lucrurilor, ordine ce nu poate fi nesocotită. O nesocotire a acestora ar produce omului mari suferințe existențiale. Îndeosebi evidențierea clară a sensului ultim al existenței îi conferă omului adevărata sa valoare excepțională în univers. Prin tot ceea ce omul aspiră, arată că are menirea de a se împlini într-un plan superior celui creat, și anume în planul veșniciei.

> „Prin înțelegere, prin libertate, prin acțiune, prin aspirație, omul este deschis unei ordini superioare celei a naturii, deși se folosește

[22] J. MEYENDORFF, *Teologia bizantină*, p. 12.

de ea pentru a-și putea realiza scopul său de ființă chemată la o desăvârșire eternă”[23].

Toate rațiunile lucrurilor își dezvăluie sensurile lor luminoase rațiunii cunoscătoare a omului, evidențiindu-se faptul că ele au fost așezate în lucruri tocmai pentru om, pentru creșterea lui spirituală și, totodată, pentru o spiritualizare tot mai pronunțată a sa. În aceasta se poate vedea posibilitatea pe care o are umanitatea întreagă, de a progresa continuu în cunoaștere, în adevărata știință, în cultură etc., prin prelucrarea sistematică a bogăției inepuizabile a rațiunilor din lucrurile create. Așadar, lumea întreagă devine o carte deschisă, ce se oferă tuturor oamenilor spre cunoaștere, spre aprofundare și spre îmbogățirea minții, a simțirii și a înnobilării voinței libere a acestora, în vederea transfigurării întregii creații, prin transfigurarea omului însuși.

5.4. Crearea, constituția și scopul omului, act special și personal al Dumnezeului Treimic

Ultima etapă a creației lui Dumnezeu o constituie aducerea la existență a ființei umane. Aceasta este de fapt cea mai de preț dintre toate creaturile lui Dumnezeu, punctul culminant al ei și sinteza celor două lumi: materială și spirituală. Părinții spuneau că omul a fost creat ultimul, pentru a fi introdus în lumea creată de Dumnezeu, ca un rege în palatul său.

Omul constituie punctul de întretăiere a lumii spirituale cu cea materială. Poziția excepțională a omului în univers este indicată în

[23] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 16; P. Evdokimov, *Cunoașterea lui Dumnezeu...*, pp. 12-13; Sf. Maxim Mărturisitorul spune referitor la aceasta: „Iar dacă prin cele ce se văd, se privesc cele ce nu se văd, cum s-a scris, cu mult mai vârtos vor fi înțelese prin cele ce nu se văd cele ce se văd, de către cei dedați contemplației duhovnicești. De fapt, contemplația simbolică a celor inteligibile prin cele văzute spre știință și înțelegere duhovnicească a celor văzute prin cele nevăzute” (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia: cosmosul și sufletul, chipuri ale Bisericii*, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2000, p. 17).

special de modul deosebit în care a fost creat el. Dacă celelalte creaturi aduse la existență în primele cinci zile ale creației au fost create numai prin cuvânt, doar omul a fost creat de Dumnezeu printr-un act special, printr-o intervenție directă, participativă a Sa, creându-se trupul omului, din țărână, și apoi Dumnezeu insuflându-i acestuia suflare de viață, adică sufletul (*Facerea* 2, 7).

Atât Sfânta Scriptură, cât și Părinții Bisericii, referindu-se la om, îl privesc pe acesta din mai multe perspective, îl înțeleg pe mai multe coordonate, care se cuvin a fi aprofundate în cele ce urmează.

5.4.1. *Actul creator al lui Dumnezeu-Sfânta Treime, temei al existenței umane*

În Sfânta Scriptură aflăm că Dumnezeu nu le-a creat pe toate deodată, ci pe rând, într-o anumită ordine și cu bună rânduială. Și în acest mod de creație a lui Dumnezeu se pot vedea atotputernicia, înțelepciunea și bunătatea Sa, care trebuia să manifeste toate aceste lucrări sau atribute dumnezeiești. Astfel, Dumnezeu le-a creat pe toate în șase zile, iar în a șaptea S-a odihnit de toate lucrările Sale (*Facerea* 1)

În prima zi Dumnezeu a zis: „Să fie lumină! Și a fost lumină". În ziua a doua: A zis Dumnezeu: „Să fie o tărie prin mijlocul apelor și să despartă ape de ape !" În ziua a treia, Dumnezeu a zis: „Să se adune apele de sub cer la un loc și să se arate uscatul !" Iar, pe uscat a apărut apoi verdeața. Așa au apărut uscatul, vegetația și mările. În ziua a patra, Dumnezeu a spus: „Să fie luminători pe tăria cerului, ca să lumineze pe pământ, să despartă ziua de noapte și să fie semne, care să deosebească anotimpurile, zilele și anii". Astfel, au apărut: soarele, luna și stelele. În ziua a cincea, Dumnezeu a creat vietățile din ape și păsările cerului. În ziua a șasea, Dumnezeu a creat animalele sălbatice și domestice de pe pământ, după felul lor. Tot în ziua a șasea a fost creat și omul, după cum aflăm în Sfânta Scriptură: „Să facem pe om după chipul și după asemănarea Noastră" (*Facerea* 1, 26). „Și a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său, bărbat și femeie i-a făcut pe ei" (*Facerea* 1, 27). În ziua a șaptea Dumnezeu S-a odihnit din lucrarea Sa și a binecuvântat și a sfințit Domnul această zi.

Toate cele create sunt puse de Dumnezeu în legătură cu omul, căci toate au fost făcut pentru om, pentru ca el să le cunoască și să le pună în legătură cu Dumnezeu – Creatorul lor și, în felul acesta, omul să-și pună în lucrare darurile cu care a fost înzestrat de Dumnezeu.

În capitolul al II-lea din cartea *Facerii*, ni se relatează actul de creare a omului de către Dumnezeu. Acesta a luat țărână din pământ, l-a făcut pe om, a suflat în fața lui suflare de viață și s-a făcut omul ființă vie. După aceea, Dumnezeu a spus că nu este bine să fie omul singur pe pământ, să-i facem un ajutor potrivit pentru el. Și luând una din coastele lui Adam, Dumnezeu a făcut-o pe femeie – Eva – pe care a i-a adus-o lui Adam. Apoi l-a așezat pe omul creat de El în Grădina Edenului, ca să o lucreze și s-o păzească (*Facerea* 2, 7, 15). În această Grădină a Edenului a făcut Dumnezeu să răsară tot felul de pomi, care erau plăcuți la vedere, precum și pomul vieții și pomul cunoștinței binelui și răului. Primul om a primit poruncă de la Dumnezeu ca din toți pomii să mănânce, numai din pomul cunoștinței binelui și răului să nu mănânce, căci în ziua în care va mânca, va muri.

Toate cele create de Dumnezeu în Grădina Raiului sunt la dispoziția omului, pentru ca acesta să se bucure de ele, să le lucreze și să le înfrumusețeze, prezentându-le, în final, lui Dumnezeu – Creatorul lor.

După învățătura Bisericii, omul își are originea de la Dumnezeu, ca și celelalte făpturi, prin actul creației, însă modul în care el apare în existență este deosebit de al celorlalte creaturi, care au apărut doar prin acel „să fie!" al lui Dumnezeu. În cazul creării omului, Dumnezeu intervine în mod special pentru a-l crea pe acesta. Mărturii în legătură cu acest act special de creație întâlnim în Sfânta Scriptură a Vechiului Testament, mai ales în *Cartea Facerii*, în primele două capitole:

> „Să facem om după chipul și asemănarea noastră, ca să stăpânească peștii mării, păsările cerului, animalele domestice, toate vietățile ce se târăsc pe pământ și tot pământul. Și a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său; după chipul lui Dumnezeu l-a făcut; a făcut bărbat și femeie. Și Dumnezeu i-a binecuvântat zicând: «Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul și-l supuneți; și stăpâniți peste peste

peștii mării, peste păsările cerului, peste toate animalele de pe pământ și peste tot pământul!»" (*Facerea* 1, 26-28).

„Sfatul dinainte de veci" al lui Dumnezeu în Treime „era necesar nu numai pentru că omul se naște în condiția unei ființe superioare, înzestrată cu rațiune și voință, domnind peste toată lumea cea văzută, dar și pentru că fiind întrutotul liber și independent de Dumnezeu, el avea să nu respecte porunca"[24].

În capitolul al doilea al *Facerii*, ni se detaliază pe larg crearea omului. „Atunci, luând Domnul Dumnezeu țărână din pământ, a făcut pe om și a suflat în fața lui suflare de viață și s-a făcut omul ființă vie" (*Facerea* 2, 7). În legătură cu actul de creare a femeii, Sfânta Scriptură spune următoarele:

„Și a adus Domnul Dumnezeu asupra lui Adam somn greu; și dacă a adormit, a luat una din coastele lui și a plinit locul ei cu carne. Iar coasta luată din Adam a făcut-o Domnul Dumnezeu femeie și a adus-o lui Adam" (*Facerea* 2, 21-22).

Din punct de vedere creștin, relatarea despre actul creației, în general, și a omului, în special, are un caracter istoric și constituie un adevăr de credință. Folosirea unor imagini și simboluri pentru exprimarea acestui adevăr de credință este determinată de nevoia de exprimare și înțelegere omenească, care nu poate sesiza altfel intervenția directă a lui Dumnezeu în lume. În legătură cu diferite aspecte ale creației, precum și cu cele legate de antropologia creștină, se găsesc mai multe mențiuni în întreaga Sfântă Scriptură. Mântuitorul Însuși a confirmat ca adevărate cele relatate în *Cartea Facerii* despre crearea lumii și a omului, citând din descrierea creării lumii în discuția avută cu fariseii asupra indisolubilității căsătoriei.

---

[24] † I. ALFEYEV, *Taina credinței...*, p. 101.

„Dar de la începutul făpturii, bărbat și femeie i-a făcut Dumnezeu. De aceea, va lăsa omul pe tatăl său și pe mama sa și se va lipi de femeia sa. Și vor fi amândoi un trup; așa că nu mai sunt doi, ci un trup. Deci, ceea ce Dumnezeu a unit, omul să nu despartă" (*Marcu* 10, 6-9; *Matei* 19, 5-6).

În legătură cu crearea omului, poate fi reținut faptul că nu există două acte separate ale creației omului. Astfel, se menționează că mai întâi Creatorul a format trupul omului din țărână și apoi i-a creat sufletul său, prin suflare dumnezeiască. Dar acest fapt nu ne îndreptățește să vorbim despre două acte separate și succesive în aducerea la existență a omului. Nu este vorba de așa ceva, ci de un singur act creator sau o creație simultană a trupului și a sufletului. Numai în felul acesta se păstrează neatinse atotputernicia și înțelepciunea lui Dumnezeu și unitatea ființială a omului.

Ceea ce vrea să exprime aici Sfânta Scriptură (*Facerea* 2) nu este succesiunea celor două lucrări, ci ideea că trupul este element constitutiv al ființei omului și bază sau premisă a vieții spirituale umane și participant la calitatea sa de chip al lui Dumnezeu. Prin urmare, nu poate fi acceptată nici ideea creării sufletului în urma trupului, nici concepția după care sufletul a fost creat înaintea trupului, așa cum susține preexistențianismul. Sinodul al V-lea Ecumenic de la Constantinopol, din anul 553, a respins concepția lui Origen despre preexistența sufletului, reliefându-se încă o dată creația simultană a sufletului și a trupului și corespondența și legătura strânsă, existentă între suflet și trup. Aceasta înseamnă că există o raționalitate a sufletului și a trupului care este pusă în evidență și prin legătura strânsă dintre cele două părți componente ale ființei umane.

5.4.2. *Structura paradoxală a ființei umane sau constituția dihotomică a omului*

Potrivit învățăturii creștine, omul este format din trup material și din suflet, acesta din urmă nereducându-se la materie. Prin trupul său, omul are ceva comun cu creația văzută, cu toate viețuitoarele de

pe pământ, fiind legat strâns de lumea materială, iar prin sufletul său, omul este înrudit cu lumea spirituală și cu Dumnezeu. Sufletul provine de la Dumnezeu prin creație, iar nu prin emanație, și prin el omul stă în legătură de iubire și comuniune cu Dumnezeu. În aceasta constă și taina omului care este, de fapt, taina persoanei, „care își are temeiul ultim în lumea mai presus de fire a lui Dumnezeu, fiindcă a fost creat după chipul lui Dumnezeu"[25].

În legătură cu cele două părți componente ale ființei umane întâlnim mențiuni în Sfânta Scriptură. Vom aminti câteva din ele: „Și țărâna să se întoarcă în pământ, cum a fost, iar sufletul să se întoarcă la Dumnezeu, Care l-a dat" (*Ecclesiastul* 12, 7): „Nu vă temeți de cei ce ucid trupul, iar sufletul nu pot să-l ucidă; temeți-vă mai degrabă de acela, care poate și sufletul și trupul să le piardă în Gheenă" (*Matei* 10, 28); „Căci precum trupul fără suflet este mort, astfel și credința fără de fapte este moartă" (*Iacob* 2, 26). Din aceste texte rezultă clar constituția dihotomică a omului, adică faptul că el se compune din două elemente deosebite: trup și suflet. În Sfânta Scriptură, natura spirituală a omului este numită *suflet* - *psihi*, alteori *spirit* - *pnevma*. Sufletele celor adormiți sunt uneori numite *spirite*, alteori *duhuri*, iar despre cei care mor se spune că iese de la ei spiritul sau duhul.

> „Așa cum trupul nu începe să se formeze de la sine sau printr-un proces anterior, ci are de la început în sine sufletul, ca factor deosebit de natura lui, tot așa nici sufletul nu există înainte de a începe să se formeze trupul său. Începutul concomitent al existenței lor presupune o implicare foarte intimă a sufletului și a trupului, care face imposibil de înțeles separat un suflet și un trup în sine"[26].

Structura dihotomică a ființei umane este afirmată cu claritate nu numai de Sfânta Scriptură, ci și de Sfânta Tradiție. Fericitul Augustin

---

[25] Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 171; Pr. Ion Bria, *Tratat de Teologie Dogmatică și Ecumenică*, Ed. România Creștină, București, 1999, pp. 109-110.

[26] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 395.

spune că Dumnezeu este creator și al trupului și al sufletului, din care este alcătuit omul, iar om nu este trupul singur și nici sufletul singur, ci omul constă din suflet și trup. Alți Părinți ai Bisericii spun că viața omului pe pământ este viețuirea cu sufletul și trupul, iar moartea este despărțirea sufletului de trup (Irineu, Clement Alexandrinul, Origen ș.a.)

Prin suflarea dumnezeiască, omul primește adevărata sa valoare și demnitate, căci doar prin aceasta omul tinde spre Cel Care l-a creat și i-a fixat un sens și o menire specială.

> „Suflarea lui Dumnezeu sădește în om nu atât viața biologică, căci aceasta o au și animalele, care nu primesc o insuflare de la Dumnezeu, ci viața înțelegerii și a comuniunii cu Sine, adică viața spirituală. Cu cât este mai dezvoltată înțelegerea, cu atât este mai dezvoltată comuniunea și viceversa. În aceasta este chipul în întregimea lui. Prin insuflarea lui Dumnezeu, sufletul înțelegător și liber este pus odată pentru totdeauna în om, dar odată cu el Dumnezeu intră și în comuniune prin suflarea Sa cu sufletul sădit în om"[27].

Această suflare dumnezeiască se află la baza progresului omului în bunătate și iubire, în tendința de a se apropia tot mai mult de Dumnezeu, având capacitatea de a răspunde chemării lui Dumnezeu, de a Se apropia de El, de a-L iubi și preamări. Așadar, prin această lucrare divină se pune temelia dialogului omului cu Dumnezeul-Iubire, Care i Se adresează omului, iar acesta are capacitatea și dorința de a-I răspunde.

> „Dumnezeu insuflă în organismul biologic suportul spiritual al sufletului căruia i se adresează chemarea Sa și în același timp îi dă capacitatea să răspundă. Dumnezeu, suflând în om, începe să vorbească cu omul, sau îi dă încredințarea că Dumnezeu îi vorbește și el trebuie să răspundă"[28].

---

[27] Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 409.
[28] Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 409.

Scopul creației este de a fi în comuniune cu Dumnezeu, prin intermediul omului, cel creat după chipul Său. „Întrucât trupul său este alcătuit din toate elementele materiale, omul este legat de toată creația și toată creația are o participare în om. Datorită legăturii reprezentate de trupul omenesc, întreaga lume creată poate să ajungă în comuniune cu Dumnezeu și să primească viață din acea comuniune. Dacă Dumnezeu ar fi ales puterile netrupești, îngerii, nu ar fi fost loc în această comuniune pentru lumea materială”[29].

În aceasta se poate observa structura duală, distinctă a ființei umane – trup și suflet – cu o strânsă legătură între cele două elemente componente ale ei, pe de o parte, dar și aceea că omul creat în acest fel de Dumnezeu este pus într-o legătură strânsă atât cu Dumnezeu, cât și cu semenii săi și cu întreaga creație, pe care are menirea de a o transfigura și a o înălța spre Creatorul ei.

5.4.3. *Problema trihotomismului*

Apolinariștii, sprijinindu-se pe filosofia lui Platon și Plotin, au susținut o structură trihotomică în legătură cu natura omului. După aceștia, omul s-ar compune din trup, suflet și spirit. Omul ar avea astfel un suflet animal, suflet rațional și, evident, trup. Trihotomiștii indică drept bază scripturistică a învățăturii lor următoarele texte: „Dumnezeul păcii, Însuși, să vă sfințească pe voi desăvârșit și duhul vostru și sufletul și trupul, păzească-se în întregime, fără de prihană, întru venirea Domnului nostru Iisus Hristos” (*1 Tesaloniceni* 5, 23) și „Căci Cuvântul lui Dumnezeu este viu și lucrător și mai ascuțit decât orice sabie cu două tăișuri și pătrunde până la despărțitura sufletului și duhului, dintre încheieturi și măduvă și destoinic este să judece simțirile și cugetările inimii” (*Evrei* 4, 12). În aceste două texte numai aparent se vorbește despre trei elemente componente ale naturii umane. Prin *suflet* și *duh*, din aceste două texte, Apostolul Pavel numește unul și același element component al naturii umane și anume sufletul. De

[29] † I. ZIZIOULAS, *Prelegeri de dogmatică...*, p. 182.

altfel, Apostolul Pavel afirmă cu tărie structura dihotomică a naturii umane. Spre exemplificare, să observăm următoarele texte: „Ci eu, deși departe cu trupul, însă de față cu duhul, am și judecat, ca și cum aș fi fost de față, pe cel ce a făcut una ca aceasta" (*1 Corinteni* 5, 3) sau „Să dați pe unul ca acesta Satanei, spre pieirea trupului, ca duhul să se mântuiască în ziua Domnului Iisus" (*1 Corinteni* 5, 5).

Al doilea aspect care trebuie reținut din textele de mai sus este că termenii *suflet* și *spirit* sau *duh* se folosesc, așa cum s-a văzut, în mod alternativ, unul pentru altul, ambele exprimând, de fapt, același element component spiritual al naturii umane.

În concluzie, putem spune că în cele două texte amintite, invocate de trihotomiști, în care se vorbește despre suflet și duh, nu este vorba de două principii deosebite, ci numai de *două funcțiuni* sau *puteri* ale aceleiași naturi spirituale a omului, și anume despre *puterea vieții organice* și *puterea vieții spirituale*. Prin suflet și duh sau spirit, în cele două texte, se indică cele două aspecte ale aceleiași naturi spirituale: aspectul inferior al vieții vegetative organice, adică al sufletului, și aspectul superior al cunoașterii și voinței raționale, adică al spiritului. Că despre acest înțeles al textelor în cauză este vorba, ne putem edifica examinând contextul celor două texte[30].

Constituția dihotomică a omului reiese și din implicațiile morale ale cuvintelor „suflet" și „duh" sau „spirit" din textele pauline. Omul legat strâns de cele pământești nu se poate ridica la o viață spirituală superioară, rămânând om psihic sau trupesc. Despre oamenii psihici sau firești, Sfântul Iuda spune că aceștia nu au Duhul (v. 19). Omul care duce o viață în plan superior, în Duhul lui Hristos, ca unul care

[30] Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 171: „Constituția dihotomică a omului și caracterul unitar al chipului lui Dumnezeu din om sunt puse la îndoială de cei ce invocă în sprijinul trihotomismului anumite afirmații pauline, în care se face amintire de trup, suflet, spirit (*1 Corinteni* 2, 14-15; 15, 45; *Galateni* 5, 17). Dar acest «spirit» nu este al treilea element constitutiv al omului, în sens trihotomist, cum se susține din vremea lui Apolinarie, ci constituie partea superioară și înțelegătoare a sufletului omenesc, pe care Părinții o definesc ca «nous» și prin care omul cunoaște pe Dumnezeu".

are harul dumnezeiesc, este un om duhovnicesc sau spiritual. Prin urmare, spiritul sau duhul se numește suflet, întrucât rămâne în sfera naturalului și sufletul se numește duh sau spirit, fiind ridicat pe planul supranatural al harului dumnezeiesc.

După doctrina creștină, sufletul este o substanță reală, vie, imaterială sau spirituală, vie și nemuritoare, dar nu prin sine, ci prin puterea lui Dumnezeu. Acesta străbate prin trupul material, fiind legat de el, dar transcende mereu materialitatea trupului. Omul este un *cineva* și nu un simplu *ceva*, tocmai datorită dimensiunii sale spirituale, adică datorită sufletului său. Prin suflet, omul se manifestă ca cineva conștient și unic, și cu voința de a fi și de a se desăvârși veșnic. Neavându-și originea în materie, sufletul nu poate dispărea odată cu dispariția materiei trupului său, ci el rămâne veșnic, fiind creat de Spiritul suprem, ca un spirit conștient, aflat în dialog cu Spiritul suprem, adică cu Dumnezeul Cel viu și personal.

> „În sufletul lui Adam zidit după chipul lui Dumnezeu există nucleul fără de păcat al persoanei, centrul său tainic. Prin faptul că este creat după chipul lui Dumnezeu, omul – Adam reprezintă vrednicia dumnezeiască, întrece în virtute toată făptura și se învrednicește de cinstea de a fi locul odihnei lui Dumnezeu"[31].

Omul poate rezista răului și ispitelor prin sufletul său, făcând din trup un templu al lui Dumnezeu (*1 Corinteni* 3, 16-17). Cu același trup, omul se va prezenta la a doua venire a Fiului lui Dumnezeu, primind răsplata spre fericire veșnică sau osândă veșnică. Prin sufletul prezent în el, trupul uman are o deosebită valoare, pusă în evidență de întruparea Fiului lui Dumnezeu, Care a realizat mântuirea și îndumnezeirea omului prin trupul Său, nedespărțit de dumnezeirea Sa.

[31] Iustin Popovici, *Calea cunoașterii lui Dumnezeu*, trad. monah. D. Telea, Ed. Egumenița, Galați, 2014, p. 26.

5.4.4. *Transmiterea sufletului în urmașii lui Adam*

Biserica creştină, stând pe temelia Revelației divine, învață că întreg neamul omenesc formează o unitate, ca descendent al primilor oameni, Adam şi Eva, creați nemijlocit de Dumnezeu. Adam cel dintâi ocupă o poziție centrală în sânul umanității, în el găsindu-se cuprinşi virtual toți oamenii care îi urmează, din toate timpurile și locurile[32].

Dogma unității de origine și a unității de ființă a neamului omenesc este exprimată cu claritate de Sfânta Scriptură. Înainte de a-l crea Dumnezeu pe Adam, „părintele neamului omenesc" (*Înțelepciunea lui Solomon* 10, 1), „nu era nimeni care să lucreze pământul" (*Facerea* 2, 5), și înainte de a fi Eva „maica tuturor celor vii" (*Facerea* 3, 20), „Adam nu avea ajutor care să-i fie asemenea" (*Facerea* 2, 20), „și din ei – Adam și Eva – s-a născut neamul omenesc" (*Tobit* 8, 6). Sfânta Scriptură spune că Dumnezeu „a făcut dintr-un sânge tot neamul omenesc, ca să locuiască peste toată fața pământului" (*Faptele Apostolilor* 17, 26). Învățătura creștină despre originea neamului omenesc este deci *monogenistă*. Unitatea de origine a neamului omenesc este o premiză a mântuirii, căci pe ea se întemeiază universalitatea păcatului strămoșesc și universalitatea mântuirii în Hristos, „căci precum în Adam toți mor, așa și în Hristos toți vor învia" (*1 Corinteni* 15, 22).

Există anumite concepții *poligeniste*, *preadamitice*, *coadamitice* și *naturaliste* care sunt contrare adevărului unității neamului omenesc, așa cum a fost el prezentat mai sus.

În legătură cu modul transmiterii sufletului în urmașii lui Adam, și implicit a păcatului strămoșesc, s-au emis mai multe teorii, care încearcă să explice modul în care sufletul trece de la părinți la copii,

[32] În legătură cu modul transmiterii sufletului în urmaşii lui Adam, teologia ortodoxă a căutat să dea un răspuns. A se vedea, în acest sens: Isidor TODORAN, *Scrieri alese: volum omagial*, Ed. Renaşterea, Cluj Napoca, 2006, pp. 261-275; Jean-Claude LARCHET, *Persoană și Natură. Sfânta Treime – Hristos – Omul*, trad. Pr. D. Bahrim, M. Bojin, Ed. Basilica, Bucureşti, 2013, p. 461 ș.u.; N. CHIȚESCU, et al., *Teologia Dogmatică și Simbolică*, vol. I, Ed. Renaşterea, Cluj-Napoca, 2004, pp. 386-389; Pr. D. POPESCU, *Iisus Hristos Pantocrator*, pp. 169-170.

pornind de la primii oameni în jos[33]. Astfel s-au conturat *trei teorii* care încearcă să ofere aceste explicații referitoare la modul transmiterii sufletului omenesc în toți urmașii lui Adam, și anume: *preexistențianismul, traducianismul* și *creaționismul.*

1. Teoria preexistențianistă. Această teorie a fost inițiată de Origen sub influența lui Platon și afirmă că sufletele oamenilor au fost create toate deodată, la început, și, păcătuind ele în starea de preexistență, au fost trimise apoi în trupuri, spre pedeapsă, urmând ca prin suferințele îndurate în trup, să se curețe de păcate. Acest curent este întâlnit la *maniheiști, priscilieni, catari,* precum și la unii gânditori mai recenți.

Teoria preexistențianistă este respinsă atât de afirmațiile Sfintei Scripturi, cât și de experiența umană. Sfânta Scriptură ne arată că sufletul omului a fost creat de Dumnezeu odată cu trupul (*Facerea* 2, 7), iar păcatul a apărut după creația omului în dualitatea existenței sale: trup și suflet. Deci păcatul apare în urma încălcării de către Adam a poruncii lui Dumnezeu.

Experiența umană ne arată că dacă sufletul ar fi avut o viață independentă înainte de a fi în trup, omul ar trebui să-și aducă aminte oricât de vag de acea viață.

> „Sufletul uman nu poate fi înțeles înainte de trup, căci, în acest caz, trupul n-ar fi părtaș de la început la caracterul de subiect la omului și acesta s-ar repercuta asupra întregii vieți a omului și a legăturii lui cu natura, ținând sufletul în trup ca într-o temniță și în fața naturii ca în fața unei realități străine pe care nu o poate transfigura şi care nu-l poate îmbogăți, așa cum socotește teoria platonic-origenistă"[34].

Teoria preexistenței sufletului a fost condamnată ca eretică la Sinodul al V-lea Ecumenic, de la Constantinopol, din anul 553.

[33] Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 181 ș.u.; p. 171: „Originea omului și a neamului omenesc nu se poate explica numai pe cale naturală. Taina omului este taina persoanei, care își are temeiul ultim în lumea mai presus de fire a Sfintei Treimi, fiindcă a fost creat după chipul lui Dumnezeu".

[34] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 395.

2. Teoria traducianistă. Această teorie este reprezentată de Tertulian. Potrivit acestei teorii, sufletul urmașilor se naște din sufletul părinților, ca răsadurile plantelor, sau cum trupurile se nasc din cele ale părinților, fie prin desprindere, fie printr-o putere creatoare, cu care sufletele părinților sunt înzestrate de Dumnezeu. Teoria aceasta încadrează apariția sufletului în legile generale ale nașterii organismelor din alte organisme.

Temeiurile pe care le caută teoria traducianistă sunt în câteva locuri scripturistice, în care strămoșii neamului omenesc sunt binecuvântați spre creștere și înmulțire (*Facerea* 1, 28), sau în care se spune că lui Adam i s-a născut Set după chipul și asemănarea sa, ceea ce ar însemna om complet, inclusiv cu suflet. Mântuitorul spune: „Ce este născut din trup, trup este și ce este născut din Duh, Duh este" (*Ioan* 3, 6). S-a crezut că teoria traducianistă are un rol în explicarea transmiterii păcatului strămoșesc de la părinți la urmași. De asemenea, s-a afirmat că ipoteza traducianistă oferă și o dovadă a înțelepciunii lui Dumnezeu, care a creat totul de la început, deci n-ar mai fi vorba de o creație continuă, ci numai de acțiunea proniatoare a lui Dumnezeu.

Această ipoteză însă este inacceptabilă din mai multe motive. În primul rând, ea nu concordă cu adevărurile dogmatice generale privind creația și constituția omului. Este contrazisă natura sufletului, anume spiritualitatea și simplitatea lui, în virtutea cărora sufletul nu poate fi împărțit și nici nu se poate desprinde din alt suflet. Apoi, sufletul nu se poate forma din sufletul părinților, căci spiritele nu se înmulțesc, iar părinții n-au putere creatoare, cum nu are nicio făptură și nici îngerii. Dacă totuși părinții ar avea o astfel de putere, ar fi cu totul de neînțeles, căci aceasta lucrează adesea fără sau împotriva voinței celor care o posedă.

Transmiterea păcatului strămoșesc nu poate fi explicată convingător nici de această teorie, deși s-ar fi părut că aceasta ar avea un avantaj deosebit în a explica transmiterea păcatului strămoșesc. Căci, dacă păcatul strămoșesc trece de la părinți la copii, prin naștere, atunci trebuie să treacă la copii nu numai păcatul cel dintâi al strămoșilor neamului omenesc, ci și toate păcatele lor personale. Prin urmare, Adam ar fi

transmis urmașilor săi toate păcatele sale împreună cu păcatul originar. În felul acesta, păcatul apare ca esențial și necesar în ființa sufletului omenesc. Dar atunci cu greu mai pot fi înțelese libertatea și responsabilitatea omului înaintea lui Dumnezeu față de păcatele săvârșite, despre care amintește Scriptura.

Latura pozitivă a traducianismului constă în aceea că susține participarea directă a omului la nașterea fiecărei ființe umane noi.

3. Teoria creaționistă. A fost reprezentată de marii Sfinți Părinți precum Sf. Atanasie cel Mare, Sf. Grigorie de Nyssa, Sf. Ioan Gură de Aur și de alți mulți alții. Această teorie a devenit dominantă în Biserică. Potrivit acestei teorii, fiecare ființă umană își primește sufletul printr-o creație nemijlocită a lui Dumnezeu și nu de la părinți. În felul acesta, se afirmă o distincție clară a sufletului de trup.

Teoria creaționistă are temeiuri puternice în Sfânta Scriptură. Astfel se spune în Scriptură, că prin moarte, trupul merge în pământul din care a fost luat, „iar sufletul se întoarce la Dumnezeu care l-a dat" (*Ecclesiastul* 12, 7). Dumnezeu a sădit sufletul în om (*Zaharia* 12, 1), căci Dumnezeu este „părintele duhurilor" (*Evrei* 12, 9). În toate aceste texte biblice, originea sufletelor este atribuită lucrării creatoare a lui Dumnezeu, dar fără ca aceasta să excludă cu desăvârșire participarea părinților.

Această teorie are anumite insuficiențe. În primul rând, prin creația directă a sufletelor, s-ar părea că se contrazice textul de la *Facerea* 2, 2, unde se spune că Dumnezeu s-a odihnit de toate lucrurile Sale, ceea ce înseamnă că El nu mai creează nimic nou. Textul acesta stă în legătură cu creația primă, în sensul că Dumnezeu nu mai creează noi făpturi, dar își continuă activitatea Sa cu privire la menținerea în existență a celor deja create. Aceasta o mărturisește Mântuitorul Însuși când zice: „Tatăl Meu lucrează și Eu lucrez" (*Ioan* 5, 17).

În afară de aceasta, se pare că părinții nasc de la ei ființe omenești complete, ca și ei, cu suflet și cu trup. Greutatea este însă înlăturată dacă actul nașterii naturale a trupului din părinți este considerat unit cu actul creării sufletului, potrivit voii lui Dumnezeu.

„Sufletul și trupul vin la existență deodată, la început prin creație, iar după aceea, prin naștere și prin voia lui Dumnezeu, ca o unitate, dar nu ca o unitate de substanță, ci ca o unitate făcută din amândouă”[35].

Creaționismului i s-a adus obiecția că pune activitatea creatoare a lui Dumnezeu în dependență de patimi omenești. Obiecția aceasta poate fi însă respinsă, căci dacă Dumnezeu a hotărât ca omul să constituie o unitate formată din trup și suflet, deci ca odată cu formarea trupului să se creeze și sufletul, înseamnă că El lucrează liber, după hotărârea Sa, în legătură cu înmulțirea oamenilor și nu după înclinațiile și patimile omenești.

Dificultatea cea mai mare o întâmpină însă teoria aceasta atunci când trebuie să explice transmiterea păcatului strămoșesc. În realitate, creația sufletelor în urmașii lui Adam depășește orice experiență umană, fiind o taină cunoscută numai de Dumnezeu. De aceea, această problematică nu o putem desprinde de dimensiunea ei apofatică și de caracterul participativ al lui Dumnezeu la taina omului.

Pentru a se depăși anumite dificultăți ale acestei teorii, teologi ortodocși ca Macarie Bulgakov și Hristu Andrutsos au emis opinii, care să completeze anumite insuficiențe ale acestei teorii. După Macarie Bulgakov, crearea sufletului de către Dumnezeu nu este o creație nouă, ci o creație din sufletul părinților. Căci dacă Dumnezeu ar opera o creație nouă, ar fi imposibil de înțeles transmiterea păcatului strămoșesc. Hristu Andrutsos spune că pentru a înțelege mai bine fenomenul în sine este nevoie de o îmbinare a teoriei creaționiste cu cea traducianistă. În concluzie, timpul creării sufletului în urmașii primilor oameni este în momentul conceperii noii ființe umane în trupul mamei. Trupul noii ființe umane se formează treptat, dar aceasta este om deplin din momentul conceperii, adică având în el partea spirituală și cea materială, adică sufletul și trupul[36].

---

[35] SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua*, în *PG* 91, col. 1234; vezi mai pe larg: Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, pp. 397-398; Pr. Cristinel IOJA, *Rațiune și mistică în teologia ortodoxă*, Ed. Universității *Aurel Vlaicu*, Arad, 2008, p. 279 ș.u.

[36] N. CHIȚESCU et al., *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, p. 389; Pr. Ioan TULCAN, *Teologia, știința mărturisitoare despre Dumnezeu*, Ed. Oastea Domnului, Sibiu, 2009, pp. 232-236.

5.4.5. *Scopul creării omului*

Modul aducerii la existență a omului, în calitatea sa de sinteză a lumii materiale și spirituale, indică poziția excepțională și unică a omului în univers, în contextul făpturilor create, precum și legătura sa specială cu Dumnezeu, Creatorul său. Fiind creat nu numai din țărână, ci și prin suflarea lui Dumnezeu în trupul din țărână, pe care Acesta l-a plăsmuit, se indică faptul că omul are un loc special în univers și o menire deosebit de înaltă, omul primind caracterul de persoană a ființei sale, după chipul Dumnezeului Celui viu și personal, după Care a fost creat. Mai mult decât atât, omul are menirea de a dezvolta „chipul" dumnezeiesc din sine la „asemănarea" cu Dumnezeu, adică la îndumnezeirea sa. Lucrarea aceasta de îndumnezeire a omului nu este posibilă fără o relație permanentă cu Dumnezeu – Sfânta Treime, Care îl atrage mereu mai sus, spre comuniunea cu Sine, dar și spre o legătură specială cu semenii săi și cu întreaga creație, pe care are menirea de a o transfigura[37].

În raport cu Dumnezeu, poziția și misiunea omului se determină în legătură cu scopul creației în general. Or, scopul creației în general este *preamărirea lui Dumnezeu* și *fericirea creaturilor*, prin ridicarea acestora la dimensiunea comuniunii cu Creatorul lor, prin cel care a devenit un fel de împărat al creației – omul. Aceasta înseamnă că și omul are un asemenea scop. Deci omul trebuie *să-L cunoască*, să-L iubească și *să-L preamărească pe Dumnezeu* și, prin aceasta, să ajungă la *adevărata fericire*. Menirea omului este, de altfel, indicată și de propria sa structură spirituală. Mintea omului credincios tinde spre adevăr, voința sa spre bine, iar sentimentul lui spre frumos și fericire; toate acestea însă se găsesc întruchipate într-un mod absolut în Dumnezeul Cel viu și iubitor cu Care omul trebuie să se afle într-o legătură specială a iubirii, a comuniunii și a responsabilității. Atunci când omul urmărește cu tenacitate scopul înscris de Dumnezeu în ființa sa, atunci el este recunoscător și iubitor de Dumnezeu și împlinitor al voii Lui, solidar și sensibil la nevoile semenilor săi și cu atenție și prețuire față de mediul înconjurător

[37] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, pp. 407-411.

– creație a lui Dumnezeu. Numai în felul acesta el va ajunge la adevărata fericire și împlinire a vieții sale personale.

> „Prin trupul și prin sufletul său, în care se oglindește chipul lui Dumnezeu, omul este atât micro-cosmos, cât și micro-theos, menit să ridice creația la comuniunea de viață veșnică a Sfintei Treimi, prin puterea harului necreat”[38].

Sfânta Scriptură mărturisește despre menirea înaltă a omului. Astfel, se spune: „Cu știința înțelepciunii i-a umplut Dumnezeu pe oameni, și bune și rele le-a arătat” (Înțelepciunea lui Iisus, fiul lui Sirah 17, 6-10); „Așa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, ca văzând ei faptele voastre cele bune să preamărească pe Tatăl vostru cel din ceruri” (*Matei* 5, 16); „Preamăriți, dar, pe Dumnezeu în trupul și în duhul vostru, care sunt ale lui Dumnezeu” (*1 Corinteni* 6, 20); „Ori de mâncați, ori de beți, ori de altceva faceți, toate spre slava lui Dumnezeu să le faceți” (*1 Corinteni* 10, 31).

Sfânta Tradiție afirmă că menirea omului constă în cunoașterea și iubirea lui Dumnezeu, în preamărirea Lui, și în nevoia de a rămâne într-o tot mai strânsă comuniune cu El. Sf. Vasile cel Mare spune următoarele: „Suntem instrumente ale măririi dumnezeiești și toată lumea este ca o carte care predică, pentru cel ce are minte, slava ascunsă și nevăzută a lui Dumnezeu”.

Sf. Grigorie Teologul, referindu-se tot la această problemă, spune că trebuia ca totul să fie plin de mărirea lui Dumnezeu și de aceea se cuvenea să fie închinători ai Lui nu numai în cer, ci și pe pământ, totul fiind de la El.

În raport cu sine însuși, omul are menirea de a se dezvolta și desăvârși neîncetat, ajungând prin practicarea virtuții la asemănarea tot mai deplină cu Dumnezeu. De fapt, menirea omului în raport cu el însuși nu este o altă menire, ci ea este implicată în menirea sa față de Dumnezeu. În raport cu lumea exterioară, cu celelalte creaturi, menirea omului

[38] Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 172.

este aceea de a fi purtătorul de cuvânt al acesteia în fața lui Dumnezeu și reprezentantul lui Dumnezeu în ea, stăpânul ei, prin puterea lui Dumnezeu (*Facerea* 1, 28).

Întrucât lumea sau întreaga creație este cuprinsă în om, există pentru om și se exprimă prin el, înseamnă că misiunea specială pe care o are omul față de creație, este aceea de a o conduce spre desăvârșire și îndumnezeire, în perspectiva acelui „ca Dumnezeu să fie totul în toți".

5.5. Starea primordială a omului, ca posibilitate a îndumnezeirii în comuniune cu Dumnezeu, cu cosmosul și cu sine însuși

Această problemă îl privește pe om în toată dimensiunea și complexitatea lui, așa cum a ieșit el din mâinile Creatorului. *Cartea Facerii* ne arată că omul a fost creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu (1, 26), cu scopul de a stăpâni pământul și toate cele de pe el și de a-L preamări pe Dumnezeu. În starea primordială omul se afla în acea existență cu care a ieșit din mânile Creatorului atotiubitor[39]. Aceasta îi conferă omului o demnitate cu totul aparte. Prin urmare, prerogativele stării primordiale a omului se întemeiază pe chipul și asemănarea lui Dumnezeu în el.

5.5.1. *Crearea omului „după chipul" și „după asemănarea" lui Dumnezeu*

Problema fundamentală care se pune este aceea de a determina mai îndeaproape în ce constă chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Deoarece Sfânta Scriptură nu ne lămurește mai îndeaproape în ce constă chipul lui Dumnezeu din om, teologia a căutat să determine mai precis conținutul noțiunii de „chip" și de „asemănare". Sfinți Părinți din primele veacuri

[39] Pr. I. Bria, *Tratat de teologie...*, pp. 107-108; Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, p.172: „Dumnezeu l-a zidit pe om după chipul Său și l-a înzestrat cu toate calitățile necesare pentru a transfigura creația și a o transforma în Paradisul nemuririi"; I. Popovici, *Calea cunoașterii...*, pp. 25-27.

creștine au fost cei dintâi care s-au pronunțat asupra celor două noțiuni fundamentale ale antropologiei creștine.

Sf. Iustin Martirul și Filosoful și Sfântul Irineu, în lupta lor cu *gnosticismul*, extindeau noțiunea de chip și la trup, dar nu înțelegeau prin aceasta că chipul lui Dumnezeu ar fi propriu trupului, ci că și trupul omului participă oarecum la acest chip, prin unirea lui cu sufletul, prin forma, poziția și funcția lui de a exprima puterea și măreția sufletului[40]. În acest sens, omul întreg are chipul lui Dumnezeu, ceea ce rezultă și din cuvintele Scripturii, după care, înainte de a fi format trupul omului s-a zis: „Să facem om după chipul și asemănarea Noastră" (*Facerea* 1, 26). Dumnezeu, fiind Spirit absolut, se poate ușor înțelege că chipul Lui în om se referă la *natura spirituală a omului*, întrucât toate acestea tind spre Dumnezeu ca spre Adevărul, Binele și Fericirea absolute. Ca atare, chipul lui Dumnezeu în om este sufletul acestuia în înclinația lui spre Dumnezeu. Această concepție este dominantă la Sfinții Părinți.

Sf. Ioan Gură de Aur și Teodoret înțeleg chipul lui Dumnezeu în om ca *putere de stăpânire* a lui asupra naturii și a tuturor creaturilor de pe pământ. De fapt, stăpânirea omului asupra naturii nu este decât consecința firească și manifestarea chipului lui Dumnezeu din el[41].

Foarte mulți Sfinți Părinți fac deosebirea necesară între chip și asemănare. Astfel, chipul dumnezeiesc se referă la natura intelectuală și morală a omului, la rațiune și libertate, în înclinația lor spre Dumnezeu, iar asemănarea omului cu Dumnezeu este scopul spre care tinde omul în dezvoltarea și desăvârșirea sa morală. Asemănarea cu Dumnezeu putea fi atinsă prin statornicia în bine, depinzând, pe de o parte, de acțiunea puterilor spirituale și morale ale omului, iar, pe de altă parte, de ajutorul harului dumnezeiesc. Punctul de plecare al asemănării cu Dumnezeu îl constituie chipul lui Dumnezeu, cu tot ceea ce implică el. Deci, chipul lui Dumnezeu aparține însăși naturii omului prin creație, în timp ce

[40] Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 412: „Părinții Bisericii văd chipul lui Dumnezeu manifestându-Se în toate funcțiunile și mișcările sufletului, sau, mai bine zis, ale ființei omenești. Toate se împărtășesc de chipul lui Dumnezeu, de capacitatea relației cu Dumnezeu și de aspirația după comuniunea cu El".

[41] N. CHIȚESCU et al., *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, p. 391.

asemănarea cu Dumnezeu o are omul numai în potență, urmând să o actualizeze prin libera conlucrare a sa cu harul divin.

Sf. Vasile cel Mare, referindu-se la raportul dintre chip și asemănare afirmă: „Chipul este asemănarea în potență, iar asemănarea este chipul în actualitate". Asemănarea cu Dumnezeu se actualizează prin practicarea virtuții, ea este starea de deplină sfințenie și dreptate, în aspirație permanentă spre Creatorul Cel desăvârșit. Deosebirea dintre chipul și asemănarea lui Dumnezeu își are temeiul în Sfânta Scriptură. Înainte de crearea omului, Dumnezeu spune: „Să facem om după chipul și asemănarea Noastră" (*Facerea* 1, 26), iar apoi se menționează că Dumnezeu a făcut pe om după chipul Său (*Facerea* 1, 27), fără să mai adauge și „după asemănare". Aceasta se explică prin faptul că primul om avea asemănarea cu Dumnezeu numai ca posibilitate, ca virtualitate, fiindu-i dată ca țintă la care să ajungă prin propria sa lucrare și prin har.

> Sf. Grigorie de Nyssa spune: „Suntem după chip prin creație, iar după asemănare ajungem prin noi înșine, prin voința noastră liberă. A fi după chipul lui Dumnezeu ne aparține prin creația noastră primă, dar a ne face după asemănarea lui Dumnezeu, depinde de voința noastră"[42].

Mărturisirea ortodoxă înfățișează starea primordială a omului astfel:

> „De două feluri este starea lipsei de răutate, adică a nevinovăției (după Sf. Vasile cel Mare). Întâia este o înstrăinare de bunăvoie de păcate, când - adică - omul se îndepărtează cu însăși voința sa de la greșeli, datorită deprinderii pe care o are și obișnuinței îndelungate cu faptele bune. A doua este necunoașterea și neștiința răului, adică atunci când nu cunoaște și nici n-a încercat întru nimic răul, fie din pricina vârstei sale, fie din alte pricini. Și potrivit cu acest al doilea fel, erau nevinovăția și lipsa de răutate în Adam, înainte să păcătuiască, sădite într-însul potrivit cu toată desăvârșirea și dreptatea, atât în

[42] N. CHIȚESCU et al., *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, p. 392.

privința minții, cât și a voinței. În minte se cuprinde toată știința, iar în voință, toată blândețea și bunătatea. Deoarece cunoscând Adam prea bine pe Dumnezeu, odată ce-L cunoștea, cunoștea toate lucrurile împreună cu El. Și despre aceasta avem dovadă, între altele, aducerea la Adam a tuturor viețuitoarele pentru a le da nume. Și le-a numit pe fiecare dintr-însele, ceea ce s-a întâmplat fiindcă le cunoștea firea lor, nu dintr-o altă învățătură, ci doar fiindcă gândea și cugeta la Dumnezeu și la bunătățile Lui. Cât despre voință, aceasta se supunea totdeauna judecății, cu toate că era pururi slobodă și omul avea putere să păcătuiască sau să nu păcătuiască"[43].

Prin actul creației are loc unirea deplină dintre suflet și trup, ele formând o singură fire, superioară naturii. Prin crearea lui de către Dumnezeu, omul devine „spirit capabil de simțire prin simțuri, dar menținând conștiința de sine și libertatea și puterea mișcării sale prin mișcarea trupului, și prin aceasta, și puterea mișcării obiectelor după cum voiește, întrucât are trupul participant la actele de cunoaștere și de mișcare ale spiritului"[44]. Astfel, primii oameni au primit toate darurile necesare în vederea atingerii scopului pentru care au fost creați, altfel spus ei se aflau într-o stare de perfecțiune, care le permitea atingerea scopului lor existențial.

5.5.2. *Omul – „după chipul" Arhetipului sau „chip al Chipului"*

Învățătura Sf. Apostol Pavel despre om este atât de magistral exprimată, încât ea a constituit punctul de plecare al reflexiilor teologice referitoare la om ale Părinților Bisericii. Aceștia, pornind de la învățătura revelată a Scripturii, au înțeles frumusețea chipului lui Dumnezeu din om în strânsă legătură cu Logosul divin, în calitatea Acestuia de „chip la Dumnezeului Celui nevăzut". Un text clasic referitor la importanța Logosului în context antropologic este cel de la *Coloseni* 1, 15-18:

[43] *Mărturisirea de credință a Bisericii Ortodoxe (1642)*, trad. Al. Elian, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, p. 41.
[44] Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 308.

„Acesta (Fiul lui Dumnezeu, n.n.) este chipul lui Dumnezeu Celui nevăzut, mai întâi născut decât toată făptura. Pentru că întru El au fost făcute toate, cele din ceruri și cele de pe pământ, cele văzute şi cele nevăzute, fie tronuri, fie domnii, fie începătorii, fie stăpânii. Toate s-au făcut prin El și pentru El. El este mai înainte de toate şi toate prin El sunt așezate. Și El este Capul trupului, al Bisericii".

Pe bună dreptate observa un mare teolog al veacului trecut că în acest text nu este vorba despre o învățătură triadologică, ci de una „pur cosmologică și antropologică". Cu alte cuvinte, în el se subliniază nu atât relația Cuvântului cu Tatăl - relație desigur presupusă și pe care Apostolul o dezvoltă altundeva –, cât semnificația lui Hristos pentru om. Acest aspect închide în sine o mare importanță, pentru că el face evidentă dimensiunea hristologică a antropologiei lui Pavel. Această dimensiune a termenului *chip* se manifestă, pe de altă parte, și în învățătura fundamentală a Apostolului potrivit căreia, pentru a fi întreg omul trebuie să poarte *chipul* omului *ceresc*, adică al lui Hristos (1 *Corinteni* 15, 49), să ajungă la „măsura vârstei deplinătății lui Hristos" (*Efeseni* 4, 13), și aceasta ca „el să nu mai fie prunc" (*Efeseni* 4, 14). Pentru Sfântul Apostol Pavel majoratul omului coincide cu hristificarea lui[45].

Mai mulți Părinți ai Bisericii, printre care Irineu, Clement Alexandrinul, Origen, Sfântul Atanasie, Sf. Grigorie de Nyssa etc. împărtășesc cu convingere adevărul că Hristos este Chipul lui Dumnezeu și omul este chipul lui Hristos, adică omul este *chip al Chipului*. De aceea, în starea primordială a omului putem vorbi despre o structură sau constituție hristologică a acestuia. Această constituție hristologică a omului poate fi identificată în câteva direcții: în calitatea omului de ființă rațional-cuvântătoare, în capacitatea creatoare a acestuia, în calitatea sa de stăpân asupra creației, liber și responsabil pentru creație.

[45] Panayotis NELLAS, *Omul - animal îndumnezeit*, trad. Diac. I.I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 1994, pp. 7-8.

5.5.3. *Dinamica stării primordiale a omului, ca stare de comuniune cu Dumnezeu, prin chipul lui nemuritor*

Deși aveau toate darurile necesare atingerii scopului lor, nu putem vorbi totuși despre o perfecțiune absolută a stării omului primordial, deoarece perfecțiunea absolută o are numai Dumnezeu, iar dacă ar fi avut-o și omul, ar fi însemnat că acesta nu ar mai fi putut să păcătuiască. Perfecțiunea stării primordiale a omului rezultă din considerațiile asupra sufletului, rațiunii și libertății sale, precum și asupra trupului și a împrejurărilor de viață în care trăia primul om. Starea primordială a omului trebuie înțeleasă pornind de la demnitatea creării acestuia după chipul lui Dumnezeu, ca dat ontologic al ființei sale, prin care tindea spre comuniunea cu Dumnezeu, comuniune desăvârșită de Persoane veșnice și desăvârșite. Omul în starea primordială era

> „curat de pornirile rele și cu o tendință spre binele comuniunii cu Dumnezeu și cu semenii, dar nu întărit în această curăție și în acest bine. El era conștient și liber, iar în conștiință și libertate avea tendința spre cele bune. Dar el nu realizase o conștiință progresată a binelui și a adevărului, nici o libertate asigurată împotriva posibilității de a fi robit de anumite pasiuni. Nu era păcătos, dar nici împodobit cu virtuți dobândite și cu gânduri curate consolidate. Avea nevinovăția celui ce nu a gustat păcatul, dar nu cea câștigată prin respingerea ispitelor”[46].

Omul era perfect în privința puterii lui de cunoaștere, rațiunea lui era luminată și clară, luminoasă și fără prejudecăți, eliberată de orice rătăcire. Acest adevăr poate fi constatat din acele texte biblice în care se arată că Adam, îndată după ce a fost creat, a devenit stăpân al pământului (*Facerea* 1, 28), a dat nume animalelor, potrivite cu firea lor, Dumnezeu necorectând nimic din ceea ce fixase primul om (*Facerea* 2, 19-20), Adam a dat nume potrivit femeii sale și animalelor.

---

[46] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 428.

Din punct de vedere moral, primul om era de asemenea perfectibil, căci voința lui era curată și dreaptă, supusă rațiunii și prin aceasta lui Dumnezeu. În primul om nu exista nicio dizarmonie între suflet și trup, iar simțirea lui se îndrepta numai spre ceea ce era vrednic de iubit. Starea aceasta de curăție morală a primilor oameni este exprimată de cuvintele Sfintei Scripturi: „Adam și femeia lui erau amândoi goi și nu se rușinau" (*Facerea* 2, 25), căci Dumnezeu l-a făcut pe om drept (*Ecclesiastul* 7, 29). Fericitul Augustin, comentând cuvintele de mai sus spune:

> „Erau amândoi goi și nu se rușinau, nu ca și cum nu și-ar fi cunoscut goliciunea, ci nu se rușinau pentru ca nicio poftă nu mișcase încă sensibilitatea lor împotriva voinței lor"[47].

Din punct de vedere biologic-trupesc, omul se bucura de aceeași stare de perfectibilitate, căci trupul lui era perfect sănătos, fără dureri, suferințe și boli, care sunt consecințe ale păcatului. Primul om a fost înzestrat cu nemurirea și din punct de vedere trupesc.

Natura înconjurătoare, ce reprezenta modul de viață al primilor oameni, era cea mai bună cu putință pentru aceștia. Natura și celelalte viețuitoare nu se opuneau puterii de stăpânire a omului asupra lor, iar munca era pentru primul om o plăcută exercitare pentru întărirea puterilor sale fizice și spirituale.

Întrucât omul se bucură de izvorul vieții sale nu prin el însuși, ci prin Dumnezeu, el are permanentă nevoie de harul dumnezeiesc pentru a-și menține viața pe un plan superior și a progresa continuu pe drumul desăvârșirii. Prin harul lui Dumnezeu, omul a putut petrece în comuniune cu Dumnezeu, izvorul vieții, cunoașterii și înțelepciunii sale.

Având în vedere cele de mai sus, putem spune că starea primordială a omului se distinge printr-o *armonie a omului* cu sine însuși, cu Dumnezeu și cu natura înconjurătoare. Această armonie a primilor oameni avea numai caracter incipient sau potențial, întrucât ei aveau menirea de a o

---

[47] N. Chițescu et al., *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, p. 393.

desăvârși prin stăruința în bine, prin menținerea pe coordonata ascendentă a comuniunii cu Dumnezeu și prin împlinirea voii Lui[48].

Perfecțiunea primului om era în sensul că acesta avea totul în cel mai înalt grad, pentru a-și împlini menirea lui. Starea lui de desăvârșire nu însemna că a atins un punct peste care nu mai poate trece. Adam nu poseda o perfecțiune intelectuală și morală absolută, nu era încă o personalitate morală definitiv cristalizată. Dacă s-ar înțelege starea primordială a primilor oameni ca o stare de desăvârșire deplină, căderea lor în păcat ar fi inexplicabilă. Desigur, întreaga activitate spirituală a celor dintâi oameni era teocentrică, adică orientată spre Dumnezeu, dar nu era încă întărită până la punctul care să excludă posibilitatea căderii.

Modul aducerii la existență a creației în cele șase zile, iar la urma tuturor a omului, arată înțelepciunea Creatorului și sensul profund al fiecărei creaturi în parte.

> „Apariția omului la finele creației indică faptul că omul este cea mai înaltă dintre toate făpturile și că Dumnezeu a rânduit pentru el lumea materială. El este făptura care urmează să aducă întreaga lume materială în comuniune cu Dumnezeu. Poziția omului la sfârșitul creației indică, de asemenea, spre exercițiul libertății pe care acesta îl săvârșește din partea lumii materiale. Întrucât este creat cu libertate, omul poate acționa el însuși în favoarea lumii sau împotriva ei”[49].

Prin libertatea sa, primul om avea în fața sa un drum cu o îndoită posibilitate: cea a vieții veșnice în legătură de viață și comuniune cu Dumnezeu și aceea, opusă acesteia, de a ajunge la moarte trupească și chiar la moartea veșnică. Pentru fiecare din aceste posibilități, omul trebuia să aibă o atitudine, să se exprime în fața provocărilor la care urma să fie expus.

Nestricăciunea și nemurirea trupească, de asemenea, nu înseamnă că, din fire, trupul ar fi fost nemuritor, neputând muri, deci nu-l avea pe

[48] Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, pp. 173-174.
[49] † I. Zizioulas, *Prelegeri de dogmatică...*, p. 190.

acel *non posse mori*, ci avea numai posibilitatea de a nu muri, adică acel *posse non mori*, desigur dacă omul n-ar fi păcătuit.

Relativitatea stării de perfecţiune a lui Adam rezultă şi din paralela făcută de Sfinţii Părinţi între *creaţie* şi *mântuire*, între viaţa din Adam şi viaţa din Hristos. Mântuirea, fiind înţeleasă ca restabilire sau restaurare a omului în Hristos, se ridică evident deasupra creaţiei, prin înfierea în Hristos şi prin viaţa duhovnicească ce izvorăşte din Hristos şi este trăită în Hristos, pe care primii oameni nu o puteau întâlni, căci numai în Hristos s-a revărsat peste lume „har peste har" (*Ioan* 1, 16),

Teologia ortodoxă, fidelă revelaţiei în Hristos şi gândirii apostolice şi patristice, păstrează o influenţă covârşitoare din partea acestora, evitând anumite exagerări şi erori în care ar fi putut cădea; astfel, teologia ortodoxă poate transmite un mesaj de viaţă şi de lumină pentru omul de astăzi.

5.6. Căderea omului şi distorsiunea armoniei stării primordiale în relaţie cu Dumnezeu, cu sine însuşi, cu cosmosul şi în relaţiile interumane

Starea de după cădere a omului în păcat este privită în mod simetric cu cea din starea primordială a acestuia. Astfel, învăţătura ortodoxă prezintă consecinţele căderii în păcat ale omului în plan teologic, în plan antropologic şi în plan cosmologic[50].

Primii oameni n-au rămas în starea primordială prea mult timp, nereuşind să se consolideze în bine, în progresul necesar trecerii de la starea de chip al lui Dumnezeu la cea de asemănare cu Dumnezeu. În starea primordială, primul om a primit porunci de la Dumnezeu, în care se cuprinde întreaga voie a lui Dumnezeu. Conformându-se acestei voi a lui Dumnezeu, primii oameni ar fi progresat în viaţa cea duhovnicească, trecând de la calitatea omului de „chip" al lui Dumnezeu, la cea de o tot mai mare „asemănare" cu Dumnezeu.

---

[50] Pr. Dumitru POPESCU, Pr. Doru COSTACHE, *Introducere în dogmatica ortodoxă*, Ed. Libra, Bucureşti, 1997, p. 162 ş.u.

În virtutea libertății sale, omul trebuia să se manifeste în afară, să-și pună în lucrare puterile spirituale și pe cele fizice, pentru a parcurge drumul de la „chip" la „asemănare". Fiind pus la încercare, prin poruncile pe care le-a primit de la Dumnezeu, omul n-a fost în stare să reziste ispitei celui rău și ajunge în păcatul respingerii lui Dumnezeu și al neascultării de El[51].

Starea aceasta de reală păcătoșenie a firii umane cu care se naște fiecare om, ca urmaș al lui Adam, se numește *păcat originar* sau *strămoșesc*.

a) *În relația sa cu Dumnezeu*, prin păcat, omul a pierdut comuniunea cu Dumnezeu, nemaiînțelegând adevărata sa menire, aceea de a fi punctul de legătură al tuturor celor create cu Creatorul lor. În urma căderii în păcat, chipul lui Dumnezeu din om se amestecă cu o tendință contrară menirii lui inițiale, prin care el nu-l mai reflectă pe Dumnezeu în el ca înainte, dar rămâne totuși într-o anumită relație cu Acesta. S-a produs o slăbire a comuniunii – notată bibilic prin tentativa omului de a se ascunde și apoi prin îndepărtarea sa din paradis, prin interzicerea pomului vieții – dar nu radicală, pentru că omul s-a așezat „în preajma grădinii din Eden", aducându-i jertfe lui Dumnezeu (*Facerea* 4, 3-4) și „chemând numele Domnului Dumnezeu" (*Facerea* 4, 26).

Sfânta Scriptură ne arată că prin cădere oamenii n-au devenit cu totul incapabili de a înțelege lucrurile spirituale. Chiar păgânii Îl cunosc pe Dumnezeu prin revelație naturală (*Psalmul* 18, 1; *Romani* 1, 19-20). Astfel, păgânii înșiși „de vreme ce, cunoscând pe Dumnezeu, nu L-au mărit ca pe Dumnezeu" (*Romani* 1, 21), sunt răspunzători de faptele lor și nu pot găsi dezvinovățire din cauza neștiinței. Dacă omul ar fi lipsit de capacitatea înțelegerii celor spirituale, ar fi imposibil să i se împărtășească Revelația divină, căci n-ar putea nici să o cunoască, nici să și-o însușească.

Păcatul strămoșesc n-a nimicit cu totul libertatea umană, căci în om au mai rămas totuși urme de bine și putința de a se bucura de cele ale lui Dumnezeu (*Romani* 7, 21-22). Numai prin libertate au rost poruncile, sfaturile, făgăduințele și amenințările care au fost făcute cunoscute omului

[51] Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 175.

căzut. Omul este liber și stăpân peste faptele sale, putând să urmeze voința lui Dumnezeu sau să i se opună (*Matei* 16, 24; *Ioan* 7, 17; *Matei* 23, 37).

Prin păcat nu s-a distrus chipul lui Dumnezeu în om, căci tendința firească spre adevăr și bine n-a dispărut cu totul. Și după potop se mai vorbește despre stăpânirea omului asupra pământului (*Facerea* 9, 1-2), iar aceasta este o consecință a chipului lui Dumnezeu în om. În Sfânta Scriptură se afirmă direct existența chipului lui Dumnezeu în omul căzut: „De va vărsa cineva sânge omenesc, sângele aceluia de mână de om se va vărsa, căci Dumnezeu a făcut pe om după chipul Său (*Facerea* 9, 6).

Faptele bune ale omului natural sunt într-adevăr bune și nu pot fi numite rele sau vicii strălucitoare. În Sfânta Scriptură sunt lăudate unele fapte săvârșite de păgâni, fapte plăcute lui Dumnezeu, deci moral bune. Astfel, se laudă moașele egiptenilor, care n-au omorât la naștere pe copiii israeliților și care au fost răsplătite de Dumnezeu (*Ieșirea* 1, 20); Dumnezeu a primit rugăciunea lui Manase (*2 Paralipomena* 33, 13), iar iudeii sunt îndemnați de Dumnezeu la pocăință (*Zaharia* 1, 3) etc. Evident, aceste fapte bune săvârșite de omul nerenăscut în Hristos nu sunt fapte mântuitoare, dar totuși nu sunt fapte rele, ci sunt bune, ceea ce arată că omul este capabil și după cădere să facă binele.

Afirmarea unei ruine spirituale totale a omului căzut duce de-a dreptul la concluzii absurde. Astfel, dacă puterea religioasă și morală a omului este distrusă prin păcatul strămoșesc, atunci de la Adam până la Hristos nu mai poate fi vorba despre păcat, deoarece răul moral s-a transformat în rău fizic.

În fine, istoria religiilor confirmă un adevăr de netăgăduit, anume că omul n-a pierdut cu totul cunoștința de Dumnezeu și posibilitatea de a face binele. N-a existat nicio comunitate umană care să nu creadă în Dumnezeu, indiferent de modul în care și L-a imaginat. Există chiar unele religii și sisteme filosofice păgâne la care pot fi întâlnite idei religioase și morale superioare și demne de admirație. Aceasta înseamnă că nu se poate vorbi despre o nimicire totală a puterilor spirituale umane, ba dimpotrivă, despre o afirmare a existenței acestora și a căror prezență la diverse neamuri a putut facilita acceptarea și primirea comorilor de viață și mântuire aduse în lume de Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu cel întrupat.

Mircea Eliade demonstrează conservarea acestei relații a omului căzut cu divinitatea, subliniind faptul că „religiozitatea constituie o structură ultimă a conștiinței", care nu depinde de manifestările ei în diversele religii și care poate fi descifrată în orice comportament religios[52].

b) *În relație cu sine însuși*, trebuie, de asemenea, privite consecințele căderii în păcat a primilor oameni. Neascultarea de Dumnezeu a primului om a însemnat o privare a lui de harul iubirii lui Dumnezeu, care îl ajuta să se mențină în relație cu Acesta, precum și golirea de sens a vieții lui. Harul, ca energie dumnezeiască, înseamnă prezența lui Dumnezeu Însuși în omul creat după chipul Său. Omul a ajuns la o opacizare a ființei sale în raport cu harul lui Dumnezeu, ființa sa „îngroșându-se", devenind inflexibilă și menținând harul doar pentru a susține ființa umană în viață. Renunțarea la har sau la condiția teandrică originară, susținută prin comuniunea cu Dumnezeu, a antrenat un șir de disfuncționalități în structura umană „pe cale de împrăștiere"[53]. Sf. Maxim Mărturisitorul explică diferența dintre starea omului de dinainte și de după cădere prin „temperament" sau „caracter pătimitor", adică printr-un complex de dispoziții care, întrunite, dau o tendință potrivit căreia se mișcă omul: dacă în paradis „temperamentul" se manifesta unitar, în măsura în care omul își activa toate funcțiile într-o singură direcție – spre Dumnezeu – în cădere se produce o sfâșiere pe care Sf. Apostol Pavel a numit-o „legea minții" și „legea trupului" (*Romani* 7, 21-23)[54]. Omul căzut în păcat nu mai cunoaște, nu mai vrea și nu mai iubește decât ceea ce se vede, confundând puterile persoanei cu cele ale firii și devenind sclav al lumii simțurilor în mijlocul căreia el trăiește.

c) *În relațiile cu semenii*, omul căzut în păcat a denaturat și aceste relații, distorsionându-le. Întrucât prin căderea în păcat omul a pierdut legătura de comuniune cu Dumnezeu, aceasta a avut drept consecință și pierderea puterii de comuniune interumană, în urma pierderii

---

[52] Mircea ELIADE, *Sacrul și profanul*, Ed. Humanitas, București, 1992, pp. 9, 188.
[53] Pr. D. POPESCU, Pr. D. COSTACHE, *Introducere în Dogmatica...*, p. 166.
[54] Pr. D. POPESCU, Pr. D. COSTACHE, *Introducere în Dogmatica...*, p. 166.

modelului comuniunii trinitare. Omul căzut devine egocentric, căutând sub orice formă să se individualizeze și crezând că afirmarea unilaterală de sine îi protejează personalitatea. Prin iubirea falsă de sine, omul căzut se înrobește exigențelor propriei sale firi și instinctiv devine tiran al celorlalți. Pierzând sensul solidarității cu semenii și căutând să-i domine, el îi desconsideră și le refuză calitatea de persoane. Semnele deteriorării relațiilor interumane sunt conflictul dintre sexe (*Facerea* 3, 16) și primul fratricid (*Facerea* 4, 8).

> „Fără modelul și fără puterea comuniunii, omenirea a căutat să depășească urmările eșecului prin construirea unor sisteme care să regleze relațiile interumane, reușind doar să justifice ambițiile propriei căderi. De la matriarhat la patriarhat, de la legea talionului până la drepturile omului și de la individualism la colectivism, s-au creat structuri sociale care au ajuns să strivească omul pentru că au ignorat calitatea lui de persoană chemată la comuniunea cu alte persoane"[55].

d) *În relație cu cosmosul*, urmările păcatului strămoșesc nu sunt cu nimic mai puțin grave decât cele menționate deja. Odată cu stricarea relațiilor interumane s-a ajuns la deteriorarea relației omului căzut cu lumea înconjurătoare, adică cu întreg cosmosul. Pentru omul căzut în păcat, lumea creată nu mai este transparentă, ci opacă; nu se mai văd prin ea rațiunile pe care Dumnezeu Creatorul le-a așezat în lucrurile Sale și pe care omul să le contemple, spre a vedea prin ele și a dialoga prin intermediul lor cu Logosul creator. Părăsindu-L pe Dumnezeu, protopărinții s-au înstrăinat simultan și de restul creației, trăind „pe acest pământ ca niște exilați" și „întinând pământul, aerul, cerul și pe toate cele de sub el prin faptele lor necuviincioase"[56]. Omul căzut nu și-a mai asumat funcția mijlocitoare de preot al creației, așezat în mijlocul lumii de Dumnezeu

[55] Pr. D. Popescu, Pr. D. Costache, *Introducere în Dogmatica...*, p. 171.

[56] Sf. Simeon Noul Teolog, *Întâia cuvântare morală*, 2, în *Filocalia*, vol. VI, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1977.

pentru a realiza unirea ei cu Creatorul, ci s-a instituit în stăpân al lumii în locul lui Dumnezeu. Omul stăpânit de păcat a interpretat porunca paradisiacă a „stăpânirii" și a „supunerii" duhovnicești a lumii, ca dominare prin violență și siluire a creației; această înțelegere diferită este evidentă atunci când, după potop, Dumnezeu a înnoit porunca, arătând în ce constau noile relații dintre omenire și celelalte făpturi (*Facerea* 9, 1-2).

Datorită faptului că omul este „parte"și sinteză a lumii, adică, în același timp, *micro și macrocosmos*, tot ce se petrece în el și cu el are rezonanțe cosmice: o dată cu trupul uman se corupe întreaga făptură văzută, legată în chip tainic de acesta, afirmă Sf. Maxim Mărturisitorul (*Ambigua*, 8). Dezordinea interioară a omului, ca urmare a căderii, s-a prelungit în creația întreagă, devenind un principiu al anomiei, al dezordinii, fapt pe care Dumnezeu l–a anunțat chiar înainte de cădere (*Facerea* 3, 17-18).

După învățătura ortodoxă problema căderii omului în păcat este privită pe temeiul Revelației și al învățăturii dintotdeauna a Bisericii. De aceea, în legătură cu căderea în păcat și ființa păcatului strămoșesc se cuvin a fi tratate următoarele aspecte: originea, realitatea, universalitatea, ființa și urmările păcatului strămoșesc.

5.6.1. *Originea, realitatea și universalitatea păcatului strămoșesc*

Omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu și avea menirea să ajungă la asemănarea cu El, printr-o permanentă comuniune harică cu Creatorul său. Primii oameni nu au ajuns să se consolideze în bine prin comuniunea lor cu Dumnezeu și să progreseze în cunoașterea Lui, deoarece în acest caz căderea în păcat nu s-ar fi produs[57], această cădere în păcat punând în evidență eșecul libertății sale[58]. Îndumnezeirea omului nu se poate atinge fără contribuție personală, fără hotărâre în deplină cunoștință și libertate pentru bine, ca expresie a voii lui Dumnezeu și

[57] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 486.
[58] Pr. I. Bria, *Tratat de teologie...*, p. 110.

fără activitate în acest sens. De aceea, Dumnezeu l-a creat pe om liber și responsabil. Pentru dezvoltarea puterilor fizice le-a dat munca și paza Raiului (*Facerea* 2, 15), pentru exercițiul și dezvoltarea puterilor spirituale și a limbajului, a pus bază vieții sociale, orânduind căsătoria și înmulțirea (*Facerea* 1, 28 și 2, 24) etc. În calea spre îndumnezeire, omul avea să treacă prin încercare, prin examen moral, care să-i ofere ocazia să-și recunoască și să-și exprime dependența și supunerea față de Dumnezeu, pe de o parte, iar pe de altă parte, să contribuie prin efort propriu, susținut de harul dumnezeiesc și conștient, la definitivarea situației sale, câștigând și o vrednicie personală.

În altă ordine de idei, diavolul, după căderea lui de bună voie în păcat, s-a fixat în rău, în mod iremediabil și fără posibilitatea de pocăință. Posibilitatea căderii omului în păcat este dată în faptul că exista răul în forma periculoasă a diavolului, pe de o parte, iar omul era înzestrat cu libertate și chemat să-și atingă scopul său prin exercitarea libertății sale, pe de altă parte. De aceea Dumnezeu a adresat primului om porunca de a nu mânca din pomul cunoștinței binelui și răului. Aceasta exprima, de altfel, întreaga lege morală și implicit, voia lui Dumnezeu[59]. Prin faptul că Dumnezeu a dat această poruncă omului înseamnă că acesta era capabil de hotărâre morală, adică de libertate față de bine și rău. Porunca era ușor de ținut, pentru că nu oprea decât de la fructele unui singur pom. Nu trebuia decât voia omului spre a o împlini. Cel care a primit porunca direct de la Dumnezeu a fost Adam, care a și împărtășit-o Evei. Referatul biblic în legătură cu căderea în păcat (*Facerea* 3) prezintă toate elementele fundamentale ale acestui act dramatic din istoria omenirii. Măcinat de invidie față de fericirea omului, diavolul se arată în chipul șarpelui și, prin uneltiri viclene, reușește să-l îndemne pe om la încălcarea poruncii lui Dumnezeu. Șarpele se adresează Evei și nu lui Adam, fie pentru că nu ea primise porunca direct de la Dumnezeu, fie pentru că a fost socotită mai sensibilă față de perspectiva măririi pe care i-o înfățișa. Diavolul

[59] Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, pp. 486-489; Pr. I. BRIA, *Tratat de teologie...*, pp. 110-111; Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, pp. 175-176.

trezește pe de o parte în Eva îndoială și neîncredere în Dumnezeu, arătându-L egoist și invidios, vrând să împiedice desăvârșirea omului, iar pe de altă parte mândrie, prezentând fructele pomului oprit ca având puterea să ducă la independența absolută și la asemănarea cu Dumnezeu. Pătrunși de păcatul mândriei, primii oameni încalcă porunca lui Dumnezeu. După săvârșirea păcatului, în primii oameni s-a trezit conștiința vinovăției, „cunoscând că erau goi". Dumnezeu a mai făcut o ultimă încercare după cădere, de a-l mai aduce pe primul om pe calea pocăinței, strigând: „Adam, unde ești?", tocmai pentru a-i da posibilitatea mărturisirii păcatului și a căinței sincere, condiții ale iertării din partea lui Dumnezeu. Adam nu-și recunoaște vina, ci numai rușinea: „Sunt gol și m-am ascuns!" Când Dumnezeu îi arată vina, Adam încearcă să o atribuie femeii, iar femeia, la rândul ei, o atribuie șarpelui.

5.6.2. *Pomul cunoștinței binelui și răului*

Potrivit *Facerii*, cei doi pomi din Rai, pomul vieții și pomul cunoștinței binelui și răului[60], despre care se vorbește în referatul despre cădere, sunt pomi adevărați, deși înțelegerea alegorică, spirituală sau tainică a acestor doi pomi își poate găsi îndreptățire și deci nu se exclude din principiu. După cum lemnul Crucii este lemn obișnuit, dar se numește pomul sau lemnul mântuirii, pentru tot ceea ce s-a săvârșit prin el, tot așa pomul vieții și pomul cunoștinței binelui și răului sunt

[60] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia*, vol. III, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1948, p. 12: „Poate că Pom al cunoștinței binelui și răului s-a numit zidirea celor văzute, fiindcă are rațiuni duhovnicești care hrănesc mintea, dar și o putere naturală, care, pe de o parte, desfătează simțirea, pe de alta, pervertește mintea. Deci, contemplată duhovnicește, ea oferă cunoștința binelui, iar, luată trupește, oferă cunoștința răului. Căci celor ce se împărtășesc din ea trupește li se face învățătoare în ale patimilor, făcându-i să uite de cele dumnezeiești. Poate de aceea a interzis Dumnezeu omului cunoștința binelui și răului, amânând pentru o vreme împărtășirea de ea, pentru ca, mai întâi, precum era drept - cunoscându-și omul cauza sa prin comuniunea cu ea, în har, și, prin această comuniune, prefăcând nemurirea dată lui, după har, în nepătimire și neschimbabilitate, ca unul ce a devenit dumnezeu prin îndumnezeire - să privească cu Dumnezeu fără să se vatăme și cu totul liber făpturile lui Dumnezeu și să primească cunoștința lor cu Dumnezeu, ca Dumnezeu".

pomi obișnuiți, dar cu un anumit scop hotărât de voința lui Dumnezeu. De realitatea acestor doi pomi, Dumnezeu leagă anumite daruri și dispoziții ale Sale, care însă nu le schimbă natura, ci numai le stabilește anumite funcțiuni în planul divin. Probabil pomul vieții aducea nemurirea trupească, iar pomul cunoștinței binelui și răului avea legătură cu viața spirituală. Prin acest pom, omul a cunoscut de fapt binele din care a căzut și răul în care a căzut.

Unii Sfinți Părinți dau o înțelegere spirituală acestor doi pomi; pomul vieții înseamnă viața de comuniune cu Dumnezeu, iar pomul cunoștinței binelui și răului înseamnă cunoașterea prin experiență a ruperii acestei comuniuni.

După Sf. Maxim Mărturisitorul, Pomul vieții este mintea care caută cele veșnice, iar Pomul cunoștinței binelui și răului este simțirea legată de cele vremelnice.

> „Pomul vieții este mintea sufletului în care-și are scaunul înțelepciunea, iar pomul cunoștinței binelui și răului este simțirea trupului în care este vădit că se află mișcarea nerațională”[61].

5.6.3. *Căderea în păcat a primilor oameni și îmbrăcarea lor în „haine de piele”*

În Sfânta Scriptură, citim că după cădere „a făcut Domnul Dumnezeu lui Adam și femeii lui îmbrăcăminte de piele și i-a îmbrăcat” (*Facerea* 3, 21). Trebuie să precizăm faptul că „hainele de piele” primite de către om după cădere nu reprezintă un element constitutiv al naturii lui, ci o stare ulterioară, de după cădere, nu însăși natura lui originară: „Pentru că proprie și conformă naturii este pentru oameni viața asemănată naturii divine”[62].

În legătură cu „hainele de piele”, trebuie precizat și faptul că ele nu reprezintă trupul omului, așa cum am fi tentați să înțelegem. Majoritatea

---

[61] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, p. 12.

[62] Sf. Grigorie de Nyssa, *In Ecclesiasten* [*La Ecclesiast*], I, în *PG* 44, col. 624 B .

Părinților sunt unanimi în sublinierea faptului că „hainele de piele" nu trebuie aplicate doar la trup, așa cum au încercat ereziile gnostice să afirme. Afirmația centrală a Părinților a fost aceea că trupul alcătuiește împreună cu sufletul, prin compunere, natura umană deplină.

> „Om însă, după natură, nu se numește foarte adevărat, nici sufletul fără trup, nici trupul fără suflet, ci compusul rezultat din compunerea sufletului și trupului într-un singur chip"[63].

Pe bună dreptate, teologul Panayotis Nellas afirmă că învățătura patristică referitoare la „hainele de piele", deși plină de semnificații, nu este sistematică. Așa cum, pentru a exprima realitatea conformă naturii omului, Părinții s-au folosit de expresia „după chipul lui Dumnezeu", fără să edifice în jurul acestui adevăr un sistem, tot așa, ca să descrie și să interpreteze starea de după cădere a omului, s-au folosit adeseori de conceptul de „haine de piele"[64].

În legătură cu această sintagmă – haine de piele – se cuvine a fi făcute câteva precizări, din punct de vedere dogmatic. În primul rând, fiind vorba de starea de după cădere a omului, când acesta a fost îmbrăcat cu acest veșmânt, trebuie precizat că acesta exprimă mortalitatea biologică a omului, aceasta devenindu-i cea de-a doua natură a sa, așa cum se exprimă Părinții Bisericii Metodie de Olimp, Sf. Grigorie de Nyssa, Sf. Maxim Mărturisitorul etc. Sfântul Maxim, referindu-se la modul căderii în păcat al lui Adam, îl vede pe acesta grăbindu-se să creeze în el, în mod tehnic, însușirile lui Dumnezeu, să creeze în el în mod autonom, „fără Dumnezeu, înainte de Dumnezeu și nu după Dumnezeu", ceea ce este o caracteristică exlusivă a Acestuia, adică viața în sine. El a părăsit astfel hrana dumnezeiască potrivită naturii lui și, pentru a-și duce viața lui separată, a ales ca hrană rodul pomului oprit, cu toate că a fost învățat dinainte că acesta este un rod al morții, adică un rod al

---

[63] Sf. Grigorie Teologul, *Oratio XLV - In Sanctum Pascha* [*Cuvântarea XLV, la Sf. Paști*], în *PG* 36, col. 632.

[64] P. Nellas, *Omul - animal îndumnezeit*, p. 26.

neîncetatei curgeri, schimbări și alterări. Astfel, și-a făcut stricăcioasă, asemenea rodului, și viața lui, iar moartea a ajuns vie în el[65].

5.6.4. *Semnificația păcatului strămoșesc*

Păcatul strămoșesc înseamnă nesupunere și neascultare, neîncredere și nerecunoștință, dar principiul acestuia este mândria, care și constituie natura acestui păcat. Stăpânit de mândrie, omul caută să ajungă la perfecțiune și veșnicie prin forțe proprii, rupând legătura cu Dumnezeu, izvorul vieții. „Începutul păcatului este trufia" zice Isus Sirah (10, 13). Greutatea acestui păcat rezultă din ființa poruncii nerespectate, care cuprindea întreaga lege morală. Prin păcat, dispare armonia omului cu sine, cu Dumnezeu și cu natura. Trupul nu se mai supune sufletului și înclină spre cele rele. Pierzând comuniunea cu Dumnezeu, omul ajunge în robia diavolului și a morții.

> „Căderea oamenilor de la Dumnezeu a constat formal într-un act de neascultare. Prin însuși acest act s-au rupt interior de Dumnezeu, din dialogul pozitiv cu El. Ei n-au mai răspuns lui Dumnezeu, crezând că prin aceasta își afirmă libertatea, autonomia. De fapt, acest act a fost începutul închiderii egoiste a omului în sine, devenind sclavul său propriu"[66].

Teologia ortodoxă vede cauza căderii primilor oameni în păcat și în ura diavolului față de Dumnezeu și față de omul cel creat după chipul Său. De aceea, dorința expresă a diavolului a fost aceea de a-l atrage pe om într-o alianță împotriva lui Dumnezeu, cu urmarea directă de a călca toate poruncile și legile dumnezeiești. În felul acesta, el dorea să introducă dezordinea în creație și să o atragă în sfera întunericului și a morții[67].

---

[65] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, în *PG* 91, col. 1157 A, *apud* P. Nellas, *Omul - animal îndumnezeit*, p. 27.

[66] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 489; Pr. I. Bria, *Tratat de teologie...*, p. 110.

[67] Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 175.

Prin păcat, răul s-a amestecat în firea bună prin cel ce a primit patima prin neascultare. Viața sa este sfâșiată de cele contrare. Păcatul nu este o simplă infracțiune morală, o călcare a unei legi, ci el este și o dislocare existențială, o formă falsă de a trăi și a iubi, în afara comuniunii cu Dumnezeu[68].

5.6.5. *Urmările sau consecințele păcatului strămoșesc*

Acestea apar imediat după săvârșirea păcatului și se răsfrâng asupra omului întreg, suflet și trup, și asupra condițiilor lui de viață.

Urmările păcatului se arată, în primul rând, în pierderea nevinovăției, dreptății și sfințeniei originare, prin care omul era în comuniune cu Dumnezeu. Stricarea comuniunii omului cu Dumnezeu implică pierderea harului divin și moartea spirituală. Pierderea dreptății și a nevinovăției originare aduce după sine *alterarea* naturii spirituale umane, adică stricarea integrității și perfecțiunii originare a puterilor sufletești ale omului. Consecința aceasta rezultă nemijlocit din cea dintâi, întrucât dreptatea și curăția originară sunt organic legate de natura spirituală umană. Alterarea acestor puteri spirituale ale omului înseamnă întunecarea chipului lui Dumnezeu în om, exprimată în întunecarea rațiunii, în pervertirea inimii și în slăbirea voinței, care nu se mai orientează ca înainte de păcat, spre Dumnezeu, ca spre Adevărul și Binele absolut. Prin păcat, lumina minții scade în așa măsură, încât omul să-și închipuie că se poate ascunde în tufiș de la fața Celui Atotprezent și Atotștiutor și că învinuirea femeii sau a șarpelui și, indirect, chiar a lui Dumnezeu, ar putea constitui o îndreptățire a păcatului; inima-și pierde curăția originară și, în locul încrederii filiale în Dumnezeu, a nădejdii în bunătatea Lui și a iubirii față de El, se arată doar frica servilă și rușinea; voința, deși liberă, dar slăbită, urmează alipirea de cele materiale, calea poftei trupului, a concupiscenței, înclinând mai mult spre rău decât spre bine[69].

---

[68] Pr. I. BRIA, *Credința pe care o mărturisim*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 72.

[69] N. CHIȚESCU et al., *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, p. 542.

În privința trupului, acesta este cuprins de tot felul de suferințe, neajunsuri și chiar de moartea fizică. Prin păcat, omul a ajuns nu numai în moarte spirituală, dar a devenit și muritor trupește. Sfânta Scriptură spune că „plata păcatului este moartea" (*Romani* 6, 23).

Prin păcat, chipul lui Dumnezeu în om s-a alterat, dar nu s-a distrus sau desființat. Niciuna dintre puterile sufletești în care este imprimat nu a fost nimicită. Constituția spirituală a omului s-a alterat, dar nu s-a distrus. Și după cădere au mai rămas în om, slăbite, tendința și capacitatea de cunoaștere și voire a binelui, ceea ce rezultă chiar din faptul că Adam și Eva, după cădere, au recunoscut vocea lui Dumnezeu și s-au simțit vinovați și rușinați. Posibilitatea cunoașterii adevărurilor religioase și morale și a respectării normelor morale nu lipsește nici în omul căzut.

Mediul înconjurător a fost atins și el de consecințele păcatului strămoșesc. Astfel, căderea în păcat a avut drept consecință alungarea primilor oameni din Eden, pământul a fost blestemat, iar puterea de stăpânire a omului asupra lumii și a lucrurilor din ea a fost limitată.

În urma căderii în păcat și a blestemului din partea lui Dumnezeu, pământul a început să producă „spini și pălămidă"; munca plăcută și ușoară în Rai a devenit o povară și prin aceasta avea menirea să dezvolte în om conștiința căderii și a osândei. Despre această stare a făpturii în urma păcatului strămoșesc vorbește Sf. Apostol Pavel:

> „Căci făptura a fost supusă deșertăciunii, nu de voia ei ci din cauza celui ce a supus-o, cu nădejde, pentru că și făptura însăși se va izbăvi din robia stricăciunii, ca să fie părtașă la libertatea măririi fiilor lui Dumnezeu. Căci știm că toată făptura împreună suspină și împreună are dureri până acum" (*Romani* 8, 20-22).

Limitarea stăpânirii omului asupra animalelor și a naturii apare și ea ca urmare firească a alterării chipului lui Dumnezeu în om. Prin cădere, întunecându-se acest chip, creatura n-a mai recunoscut în om pe stăpânul ei, iar omul însuși nu s-a mai simțit stăpânul făpturii, ca înainte de cădere.

Păcatul săvârșit de primul om în Rai are o importanță dogmatică deosebită, deoarece săvârșitorul lui, fiind părintele întregului neam

omenesc, îl transmite prin naștere tuturor urmașilor lui naturali, odată cu ființa proprie și păcatul lui originar, cu toate consecințele lui, mai puțin alungarea din Rai. Aceasta rezultă din aceea că păcatul este și faptă a voinței și stare de păcătoșenie, provenită din păcat și având același caracter ca și el. Această stare de reală păcătoșenie, care se transmite de la primul om la toți descendenții lui naturali, se numește *păcat originar, strămoșesc* sau *ereditar.* Trebuie subliniat și faptul că numai primul păcat al lui Adam se transmite urmașilor săi, dar nu și celelalte păcate personale.

Realitatea păcatului strămoșesc a fost contestată de *manihei, priscilieni* și *origeniști* în mod indirect, iar în mod direct de *pelagieni.* După *manihei,* un păcat există, dar originea lui provine din firea cea rea a omului. *Pelagienii* afirmă că păcatul are un caracter exclusiv personal și îi aparține primului om, lui Adam, iar acesta nu este decât un exemplu negativ pentru oameni[70]. Concupiscența, suferința sunt fenomene naturale. Păcatul originar se întinde la toate ființele umane. Iov spune: „Cine ar putea să scoată ceva curat din ceea ce este necurat? Nimeni!" (*Iov* 14, 4), iar psalmistul: „Iată, întru fărădelegi m-am zămislit și în păcat m-a născut maica mea" (*Psalmul 50*). Ideea păcătoșeniei generale a tuturor oamenilor o exprimă rugăciunile, psalmii și profețiile mesianice ale Vechiului Testament. Conștiința păcătoșeniei oamenilor și vina acestora în fața lui Dumnezeu stau la baza instituției tăierii împrejur și a jertfelor, atât la păgâni, cât și la iudei.

În Noul Testament se afirmă și mai clar realitatea păcătoșeniei generale a neamului omenesc. Prin naștere naturală, toți oamenii sunt păcătoși, căci „ce este din trup, trup este" (*Ioan* 3, 6) și toți sunt din fire „fii ai mâniei" (*Efeseni* 2, 3). Textul clasic care arată atât realitatea, cât și universalitatea păcatului strămoșesc este cel de la *Romani* 5, 12: „De aceea, precum printr-un om a intrat păcatul în lume și prin păcat moartea, așa moartea a trecut la toți oamenii prin acela în care toți au păcătuit". De asemenea, „precum în Adam toți mor, așa în Hristos toți vor învia" (*1 Corinteni* 15, 22).

[70] N. CHIȚESCU et al., *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, p. 409.

„Plata păcatului este moartea" (*Romani* 6, 23). Ea este de trei feluri: *trupească*, *sufletească* și *veșnică*. *Moartea trupească* înseamnă încetarea vieții de aici, de pe pământ, este despărțirea sufletului de trup. *Moartea sufletească* este ruperea legăturii harice dintre om și Dumnezeu, părăsirea legăturii cu Dumnezeu și intrarea în robia păcatului. *Moartea veșnică* înseamnă separația veșnică de Dumnezeu și este pedeapsă și urmare a păcatului strămoșesc. Ea este condamnare veșnică, neputință de a intra în Împărăția lui Dumnezeu.

Prin mântuirea în Hristos, pedepsele și urmările păcatului strămoșesc își pierd caracterul lor de pedeapsă. Pentru cei renăscuți în Hristos, necazurile și suferințele din această viață, rezultate din păcatul lui Adam, sunt prilejuri de exercitare a puterilor morale și de întărire în virtute. Moartea fizică însăși își pierde din gravitatea ei în omul renăscut în Hristos, fiind așteptată în liniște, ca trecere de la cele pământești și stricăcioase în veșnica și fericita Împărăție a lui Dumnezeu.

Misterul ființei umane este reliefat de Iisus Hristos, Noul Adam. Primul Adam a fost așa de rănit, încât, până la Hristos, nimeni n-a putut să-l vindece. În Hristos, omul trebuie să fie conștient de dimensiunea sacră a ființei și existenței sale, de măreția viziunii pe care o poartă cu sine.

5.7. Creație, mântuire, îndumnezeire – sensul hristologic, pnevmatologic, eclesiologic și eshatologic al creației

a) Un punct comun în conștiința teologică și dogmatică a Bisericii este acela potrivit căruia Iisus Hristos, ca Logos creator și mântuitor al întregii creații, reprezintă coloana vertebrală a tuturor celor văzute și nevăzute. Atât Sfânta Scriptură, cât și gândirea Sfinților Părinți afirmă la unison centralitatea lui Hristos atât în creație, cât și în lucrarea de mântuire și de îndumnezeire a acesteia[71]. Calitatea Logosului de a Se afla în

[71] A se vedea, în acest sens, mai multe referințe bibliografice: Pr. Dumitru STĂNILOAE, „La centralité du Christ dans la théologie, dans la spirituqlité et dans la mission orhtodoxe",

centrul creației și al mântuirii oamenilor este pusă în evidență de toate actele săvârșite în afară de Sine, de către Dumnezeul Cel viu și iubitor al creației Sale, începând cu creația propriu-zisă și, continuând cu toate celelalte, până la ridicarea creației și a oamenilor la starea pentru care ele au fost gândite și create de Dumnezeu. În toate actele mântuitoare săvârșite de Iisus Hristos nu lipsesc implicațiile acestora asupra cosmosului, destinat și el transfigurării și îndumnezeirii.

Întreaga făptură nu este frumoasă și ordonată pentru sine, ci pentru o ființă rațională capabilă să se bucure de raționalitatea lui și astfel să se raporteze cu discernământ la el, printr-o relație neîntreruptă cu Creatorul. Logosul creator își trimite raze ale existenței Sale prin intermediul creației, care concretizează rațiunile lucrurilor, pentru ca omul, ființă cunoscătoare, să poată să înțeleagă și să-și interiorizeze aceste rațiuni ale lucrurilor și, prin aceasta, să se mențină într-o legătură permanentă cu Cuvântul sau Logosul divin, prin Care toate au fost create. Toate actele mântuitoare ale lui Hristos au consecințe asupra umanității Sale proprii, pe de o parte, dar și asupra tuturor celorlalți oameni și asupra întregului cosmos, pe de altă parte. Răstignirea lui Hristos face să vibreze și să se cutremure întreg universul văzut și nevăzut.

> „Ca om, a fost batjocorit atunci de oameni și a fost pălmuit, dar ca Dumnezeu a fost cunoscut de întreaga zidire: soarele când a văzut că Stăpânul este batjocorit, tremurând s-a întunecat, neputând suporta priveliștea”[72].

Răstignirea, Îngroparea și Învierea lui Iisus Hristos au drept consecințe schimbarea din interior a calității creației, în general, prin faptul că aceste lucrări mântuitoare îl transformă pe om și mediul lui de viață în anticameră a Împărăției lui Dumnezeu. Se schimbă calitatea

---

în: *Contacts*, XXVII, 92/1975, pp. 447-457; Pr. Dumitru Stăniloae, „Chipul lui Hristos în Biserica Răsăriteană: Iisus Hristos, darul și Cuvântul suprem al lui Dumnezeu”, în: *Ortodoxia*, XXV, 1/1973, pp. 5-17; Pr. C. Ioja, *Cosmologie și soteriologie...*, p. 296.

[72] Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, IV, 11-12, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003, pp. 54-55.

omului din cea de „fiu al mâniei" (*Efeseni* 2, 3), în aceea de fiu iubit al lui Dumnezeu, în Fiul Tatălui, întru Care El a binevoit (*Matei* 3, 17).

Centralitatea lui Hristos, ca Logos creator și mântuitor, rezidă în faptul că El este atât Cel prin Care toate au fost create (*Ioan* 1, 3), cât și în aceea că El le-a răscumpărat sau mântuit pe toate, ca Cel Care este începutul, mijlocul și sfârșitul tuturor[73].

b) Iisus Hristos actualizează iconomia Sa mântuitoare, pentru fiecare generație de oameni care apare în istorie, prin puterea Duhului Sfânt, ca Duh al Lui, și prin Care fiecare credincios Îl recunoaște pe El, ca Domn și Mântuitor al tuturor, în calitatea lor de mădulare vii ale Trupului Său tainic – Biserica.

Iisus Hristos, Duhul Sfânt și Biserica Sa constituie această nouă realitate într-o eficiență maximă în viața oamenilor și a creației. Un mare cercetător al Sf. Maxim Mărturisitorul spunea că pentru acesta Biserica nu este numai o dimensiune oarecare, ci dimensiunea supremă, ea întrupând cu adevărat „trupul mistic, care reprezintă în mod simbolic întreaga taină divino-umană, întregul mister al sfatului celui bun al lui Dumnezeu și iconomia mântuirii"[74].

Biserica este icoana lui Dumnezeu, în sensul că, după cum Dumnezeu ține întreaga creație într-o unitate paradoxală, fără confuzie, tot așa și Biserica, ca imitatoare a lucrării lui Dumnezeu, ține împreună în unitate diversitatea persoanelor, fără a prejudicia identitatea lor, dar și fără a le menține într-o dispersare contradictorie. Acest mod de a fi al creației în ansamblul ei se explică prin pecetea harică a Sfintei Treimi, Care a imprimat-o peste toate, încă de la începutul creației, indicând și ținta finală a acesteia. Actualizarea lucrării de adunare a tuturor oamenilor în Același Hristos, precum și a creației, are loc prin Duhul Sfânt, ca Duh al comuniunii tuturor întreolaltă și între ei și Hristos.

---

[73] Pr. C. Ioja, *Cosmologie și soteriologie...*, p. 296 ș.u.; Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, p. 76.

[74] L. Thunnberg, *Omul și cosmosul în viziunea Sf. Maxim Mărturisitorul*, trad. R. Rus, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1999, p. 105.

„Prin Duhul, noi intrăm într-un dialog cu Hristos, în care ni se comunică puterea și lumina cunoașterii Lui, a cunoașterii treptate a infinității dumnezeiești, care sălășluiește în umanitatea Lui accesibilă nouă. Noi imităm și primim prin Duhul cele ale lui Hristos, într-un dialog liber în nesfârșit progres. Devenim tot atâtea ipostase prin care vorbește și lucrează Ipostasul Duhului sau care devin capabile să vorbească cu Hristos ca partenere adaptate Lui și capabile să primească cele ale Lui”[75].

În aceasta este însă transparentă realitatea vie a Bisericii, Trupul Lui în istorie, spre a pregăti omenirea și creația în vederea apariției evenimentelor eshatologice.

În gândirea Părinților, creația are menirea de a se îmbiserici, de a deveni o Biserică, o macrobiserică, în întregul ei. Numai atunci creația își actualizează toate virtualitățile ei, când se îndreaptă spre ținta ei fixată de Creator și anume aceea de a se transfigura prin darurile Duhului, în locaș viu al lui Dumnezeu. Biserica lui Hristos devine un chip al cosmosului sau al creației, prin faptul că credincioșii, care participă la Liturghia Bisericii, sunt un fel de inel de legătură între cele trăite și împărtășite în Biserică și cosmos sau lume. În această lucrare este

„implicată voința creștinilor care participă la Liturghia din biserică, de a duce cu ei, în viața din afara ei, duhul unirii cu Dumnezeu și al unirii lor în El. Ei merg ca biserici personale în mijlocul lumii din afară [...]. Dacă prin Biserică creația înaintează spre unitatea dintre partea ei sensibilă și inteligibilă și a acestora în Dumnezeu, omul înaintează spre unificare între trupul și sufletul lui și a amândurora în Dumnezeu, dar nu fără lucrarea lui asupra creației. Legătura dintre părțile creației și ale omului va dura și va progresa – în cei ce vor voi – până când Rațiunea supremă care le leagă le va face să se împlinească printr-o legătură mai misterioasă în viața viitoare”[76].

[75] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 317.

[76] Pr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2004, pp. 72-73.

c) Există o mișcare permanentă a creației, încă de la începutul ei, spre a-și atinge scopul pentru care a fost creată, acela de a fi locul desăvârșirii și al fericirii tuturor. Prin lumina lui Hristos, întreaga creație va fi transfigurată deplin în planul eshatologic, iar, ca anticipare și prefigurare, acest proces începe încă din viața pământească. Prin lucrarea lui Hristos, prin Duhul Lui cel Sfânt, încă în viața pământească începe procesul de transfigurare a tuturor, prin lumina lui Hristos cel Înviat. Teologia ortodoxă are conștiința că posibilitatea transfigurării și îndumnezeirii omului și a cosmosului este dată de Schimbarea la Față a Domnului. La acel eveniment au participat și ucenicii Domnului, părtași la acel act dumnezeiesc, fiind și ei transfigurați, prin curățirea simțurilor trupului și ale sufletului și intrând într-un alt plan al existenței, luminat de viața cea dumnezeiască. Acest eveniment ce a avut loc pe muntele Schimbării la Față a Mântuitorului anticipează atât Învierea lui Hristos, cât și întreaga lucrare de sfințire și îndumnezeire a oamenilor și a creației. Scopul final al lucrării lui Hristos este împărtășirea vieții dumnezeiești întregii făpturi, adică îndumnezeirea tuturor. Sf. Maxim Mărturisitorul spune că îndumnezeirea omului și a creației nu este autoîndumnezeire, adică un act ce are la bază puterile exclusive ale omului, ci este vorba despre o îndumnezeire teonomă, adică prin puterea harului sfințitor și luminător al lui Iisus Hristos[77].

Cei care se învrednicesc de darul îndumnezeirii, aceia trăiesc permanent în lumină și în bucuria comuniunii cu Cel veșnic și desăvârșit.

> „Bucuria veșnică și neîntreruptă este împărtășirea de bunurile dumnezeiești mai presus de fire. Iar împărtășirea de bunurile dumnezeiești mai presus de fire este asemenea celor ce se împărtășesc. Asemănarea celor ce se împărtășesc cu Cel de Care se împărtășesc înseamnă identitatea actualizată prin asemănare a celor ce se împărtășesc, cu Cel de Care se împărtășesc, atât cât este cu putință. Iar identitatea actualizată prin asemănarea celor ce se împărtășesc cu

[77] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 22, p. 89: „Noi nu avem, prin fire, o putere capabilă să realizeze îndumnezeirea".

Cel de Care se împărtășesc este îndumnezeirea celor ce se învrednicesc de îndumnezeire"[78].

Ținta eshatologică a omului și a creației oferă ființelor raționale claritate și sens vieții lor, făcând posibil progresul umanității pe multiple planuri, din puterea lui Hristos cel Înviat, de Care se împărtășesc mădularele Bisericii în planul istoriei. În același timp, odată cu oamenii credincioși, este înălțată spre acel plan al transfigurării și îndumnezeirii, împreună cu omul, întreaga creație.

5.8. Purtarea de grijă a lui Dumnezeu asupra creației Sale, reflectată în Sfânta Scriptură și în Tradiția Bisericii

5.8.1. *Providența divină, în general*

După ce Dumnezeu a creat lumea, ca expresie a atotputerniciei, bunătății și înțelepciunii Sale, nu a lăsat-o singură, ci se interesează de ea, îi poartă de grijă, pentru a nu se întoarce în neființa din care a fost adusă la existență și pentru a o sprijini să-și atingă scopul pentru care a fost creată. Așadar, pronia sau providența divină înseamnă grija pe care o are Dumnezeu față de lumea întreagă și față de fiecare creatură în parte, pentru ca acestea să-și atingă scopul pentru care au fost aduse la existență, adică pentru a-și atinge fiecare menirea sa[79]. Dacă se spune că Dumnezeu S-a odihnit în ziua a șaptea, aceasta nu înseamnă decât că Dumnezeu a încetat de a mai aduce la existență ființe noi pe pământ. După crearea omului, Dumnezeu i-a purtat de grijă acestuia, ca și lumii întregi.

Pronia sau *providența divină* este lucrarea prin care Dumnezeu se îngrijește sau poartă de grijă lumii în general și fiecărei creaturi în parte.

---

[78] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 59, pp. 320-321.

[79] Despre această lucrare a lui Dumnezeu asupra creației, a se vedea: N. Chițescu et al., *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, pp. 356-363; Pr. I. Bria, *Tratat de teologie...*, pp. 101-102; Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, pp. 182-185; Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, pp. 511-520.

Providența este o activitate externă, reală și continuă a lui Dumnezeu, prin care se conservă și se conduce lumea spre destinul ei gândit de Acesta, anume transfigurarea sau îndumnezeirea omului și a creației. Afirmând centralitatea lui Hristos în creație, teologia ortodoxă depășește atât viziunea panteistă legată de creație, cât și dualismul filosofic. Prin aceasta, se depășește

> „istoria cosmosului care nu mai poate apărea ca o curgere liniară sau ca o evoluție în sine însăși, ci este o creație continuă a lui Dumnezeu, care își are punctul de plecare în creația inițială (*creatio originalis*) și se încununează cu creația finală (*creatio finalis*), datorită faptului că Fiul lui Dumnezeu nu este numai Logos creator, ci și Logos mântuitor, Care dă unitate și sens iconomiei divine cu privire la creație"[80].

Astfel, Persoana Lui Iisus Hristos este cea Care luminează toate aspectele creației, Care le susține și le armonizează. Prin El, creația este deschisă perspectivei îndumnezeirii tuturor, într-o dinamică permanentă și ascendentă.

5.8.2. *Aspectele Providenței divine*

Providența divină se prezintă sub *trei aspecte*, *momente* sau *acte*: conservarea, conlucrarea și guvernarea sau cârmuirea.

a) *Conservarea* este grija pe care o are Dumnezeu pentru păstrarea creaturilor Sale, pentru a menține lumea și fiecare creatură în parte în forma sa originară. Conservarea nu este o creație nouă, ci numai o păzire a lumii spre a nu fi nimicită. Dumnezeu nu mai aduce nimic de la neexistență la existență, ci numai le păstrează pe cele create. Conservarea nu este numai o simplă păzire a lucrurilor create, de distrugere și nimicire, ca și când creaturile ar avea puterea în ele însele de a se

[80] Pr. Dumitru POPESCU, *Ortodoxie și contemporaneitate*, Ed. Diogene, București, 1996, p. 194.

menține în existență, ci este lucrarea continuă a lui Dumnezeu asupra creaturilor, prin care le dă acestora puterea de existență. Aceasta deoarece creaturile, fiind mărginite și avându-și puterea de existență de la Dumnezeu, nu pot exista singure, *per se* și *a se*, fără a fi în legătură unele cu altele și a se sprijini unele pe altele. Dacă fiecare făptură în parte nu poate exista singură, așa și lumea nu poate exista de la sine și prin sine, ci are nevoie de grija lui Dumnezeu, nu numai pentru a o păzi de distrugere, ci și pentru a o sprijini și înrâuri pozitiv în existența sa.

Lucrarea providenței divine se manifestă și față de lumea aflată în păcat.

> „Aceasta înseamnă că lumea nu este compromisă și nu va fi dusă la distrugerea totală de forța răului, ci ea își păstrează valoarea în fața lui Dumnezeu și poate să fie condusă de El într-o stare în care omenirea poate fi călăuzită spre mântuire și îndumnezeire”[81].

În lucrarea de conservare a lumii, Dumnezeu Se folosește atât de puterile fizice și spirituale din lume, cât și de legile ei. Adevărul conservării lumii de către Dumnezeu este clar mărturisit de Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție. „În mâna Lui, El ține viața a tot ce trăiește și suflarea întregii omeniri” (*Iov* 12, 10) sau „El dă tuturor viață, suflare și toate” (*Faptele Apostolilor* 17, 25; *Psalmul 103*).

Mântuitorul Însuși spune că Dumnezeu are grijă de păsările cerului și de crinii câmpului și le dă toate cele necesare (*Matei* 6, 26). Sfântul Pavel spune că Dumnezeu este principiul existenței tuturor celor create: „În El avem viață, ne mișcăm și suntem” (*Faptele Apostolilor* 17, 28).

Sfânta Tradiție mărturisește de asemenea despre lucrarea lui Dumnezeu de conservare a lumii. Simbolul de credință Îl numește pe Dumnezeu „Atotțiitorul”. Sf. Ioan Gură de Aur spune că lucrarea de conservare a lumii este chiar superioară actului creației. El afirmă că înseamnă mult a produce ceva, a crea ceva, dar a conserva lucrurile, care tind prin existența lor spre neființă, și a le ține laolaltă, când vor să se împrăștie, este un semn de mare putere.

---

[81] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 511.

b) *Cooperarea sau conlucrarea* este acțiunea prin care Dumnezeu împărtășește creaturilor ajutorul Său, pentru ca toate creaturile să-și atingă scopul pentru care au fost aduse la existență. Dumnezeu nu face totul în ceea ce le privește, ci așteaptă ca și ele să lucreze potrivit destinului lor. În momentul în care lucrurile create decid să lucreze în conformitate cu natura lor, Dumnezeu le dă sprijinul și ajutorul necesare pentru a-și duce lucrarea lor la bun sfârșit. În acest înțeles, se poate spune că Dumnezeu este începutul, mijlocul și sfârșitul oricărei lucrări din lumea aceasta. Acest ajutor se împărtășește în raport cu natura fiecărei creaturi și în funcție de legile de existență și de conservare a lor. Lucrarea de cooperare a lui Dumnezeu nu este aceeași pentru toate creaturile, ci este diferită în funcție de specificul fiecăreia.

> „Răul, căutând, prin inițiativele mereu noi ale duhurilor rele și ale oamenilor influiențați de acelea, să mențină răul în lume în forme noi și să-l imprime tot mai adânc în ea, cu speranța că o va distruge total, providența este și ea mereu nouă în modurile ei de a menține lumea, de a o apăra, folosindu-se și de forțele ei proprii și de acțiunile bune ale oamenilor. Fie că acestea susțin totdeauna binele, fie că-l susțin cu intermitență”[82].

Dumnezeu este, în pronia Sa, Domnul istoriei și Mântuitorul lumii, dar lasă loc și libertății omului să antreneze universul spre finalitatea lui providențială, adică spre acea stare, prin care să corespundă fiecare creatură cu gândul lui Dumnezeu pentru care a fost creată[83].

Lucrarea de cooperare a lui Dumnezeu se manifestă într-un fel când este vorba despre creaturile neînsuflețite, altfel se manifestă la plante, animale sau oameni.

Cu făpturile neînsuflețite, Dumnezeu conlucrează totdeauna uniform, ca fiecare creatură să-și dezvolte lucrarea sa specifică. De exemplu: cu soarele, Dumnezeu conlucrează ca acesta să lumineze și să încălzească;

---

[82] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 511.
[83] Pr. I. Bria, *Tratat de teologie...*, p. 102.

cu făpturile însuflețite neraționale, El lucrează colaborând cu instinctul acestora în care Dumnezeu a imprimat legile după care ele se conduc. În privința omului, Dumnezeu conlucrează atât prin instinctul pus în el, cât și prin rațiunea și voia lui liberă. Dumnezeu colaborează cu omul numai când acesta vrea și când face binele. Răul îl săvârșește omul singur. Dumnezeu proniază numai faptele bune ale omului; faptele rele le îngăduie din cauza libertății ființei umane. Orice faptă bună este a lui Dumnezeu și a omului în același timp; este o lucrare sinergetică, teandrică. Conlucrarea lui Dumnezeu cu lumea este clar atestată de Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție: „Doamne, revarsă pacea Ta peste noi, căci toate lucrurile noastre pentru noi le-ai făcut" (*Isaia* 26, 12); „Tatăl Meu lucrează și Eu lucrez" (*Ioan* 5, 17); „Dumnezeu este Cel ce lucrează în voi și ca să voiți și ca să săvârșiți după a lui bunăvoință" (*Filipeni* 2, 13).

c) *Cârmuirea* sau *guvernarea este* conducerea creaturilor de către Dumnezeu, spre scopul existenței lor. Lumea fizică este condusă de Dumnezeu spre scopul ei, prin legile fizice care i-au fost imprimate, să se desăvârșească și să se nască chiar noi specii de plante și animale. Această evoluție a lumii nu înseamnă o creație din nou, ci exprimă ridicarea ei la arhetipul sau paradigma ideală, fixată de Dumnezeu din veci.

Omenirea este condusă de Dumnezeu spre scopul ei prin diferite mijloace, prin diferiți oameni, precum și prin concursuri de împrejurări. Omul este condus de Dumnezeu printr-o înrâurire binefăcătoare asupra voinței sale, care nu înseamnă o constrângere a lui, ci un imbold de a face binele și a se feri de rău.

Conducerea tuturor făpturilor spre scopul lor propriu și suprem o face Dumnezeu și prin mijloace extraordinare, când intervine în lume prin minuni.

Guvernarea lumii de către Dumnezeu nu înseamnă o fatalitate; omul se poate sustrage de la înrâurirea pe care o exercită Dumnezeu asupra lui, căci greșelile și păcatele sunt numai ale oamenilor. Or, în fatalism, omul nu se poate sustrage sub niciun chip influențelor exterioare. Prin aceste aspecte ale Providenței, Dumnezeu conduce creația Sa înainte. Este și greu să se facă o distincție clară între conservarea lumii de către Dumnezeu și cârmuirea sau conducerea ei de către Proniator, în vederea

desăvârşirii ei, în perspecitva acelui „cer nou şi pământ nou” (*Apocalipsa* 21, 1). Nicio creatură conştientă nu se poate sustrage cu totul de sub forţa binelui. Dumnezeu Se foloseşte astfel atât de forţele rele, cât şi de cele bune, spre conducerea istoriei pe trepte mai înalte, în ultimă analiză spre mântuire şi îndumnezeire, căci providenţa implică sinergia între Dumnezeu şi creatura conştientă[84].

Sfânta Scriptură şi Sfinţii Părinţi mărturisesc cârmuirea lumii de către Dumnezeu când Îl numesc pe Acesta Domn şi Stăpân a toate, Care călăuzeşte soarta oamenilor: „A Ta este Doamne, Împărăţia, şi Tu eşti mai presus de toate, ca Unul ce împărăţeşti şi domneşti peste toate; bogăţia şi slava sunt de la faţa Ta” (*1 Paralipomena* 29, 11-12). Mântuitorul Îl numeşte pe Dumnezeu-Tatăl „Domn şi Stăpân al cerului şi al pământului” (*Matei* 11, 25). Sf. Efrem Sirul spune:

> „Văd cerurile şi conchid despre Creatorul lor; văd lumea şi cunosc providenţa; văd cum se îneacă corabia, dacă lipseşte Cârmuitorul, şi cunosc că lucrările omeneşti rămân nimic, dacă nu le îndreaptă Dumnezeu”.

5.8.3. *Providenţa generală, specială, ordinară şi extraordinară*

Providenţa se referă atât la lume, în general, şi atunci vorbim despre *providenţă generală*, cât şi la fiecare creatură în special, şi atunci se poate vorbi despre *providenţă specială*.

Necesitatea providenţei generale o arată Sfinţii Părinţi atunci când se referă la faptul că lumea este adusă de la neexistenţă la existenţă, că este accidentală, contingentă şi trecătoare, încât pentru a nu se distruge are nevoie de o putere de coeziune şi de purtarea de grijă permanentă a lui Dumnezeu. Cu privire la providenţa specială, Sfânta Scriptură ne spune că Dumnezeu poartă de grijă şi de păsările cerului şi de crinii câmpului, precum şi de fiecare om în parte, indiferent dacă este bun sau rău (*Matei* 5, 45). Privită din punctul de vedere al mijloacelor de care

---

[84] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 512.

Se folosește Dumnezeu în purtarea Sa de grijă față de lume, providența poate fi *ordinară* și *extraordinară*. Providența ordinară înseamnă conservarea și conducerea lumii prin mijloace obișnuite sau naturale, iar providența extraordinară se face prin mijloace extraordinare, adică prin minuni.

5.8.4. *Lucrarea proniatoare este o acțiune comună a Celor trei Persoane Treimice*

Despre activitatea proniatoare a lui Dumnezeu-Tatăl, Mântuitorul spune: „Nu duceți grijă spunând: ce vom mânca sau ce vom bea sau cu ce ne vom îmbrăca, căci cu toate acestea se străduiesc păgânii; știe, dar, Tatăl vostru cel ceresc că aveți nevoie de ele" (*Matei* 6, 31-32). Despre activitatea proniatoare a lui Dumnezeu-Fiul, mărturisește Însuși Fiul lui Dumnezeu cel Întrupat: „Tatăl Meu lucrează și Eu lucrez" (*Ioan* 5, 17). Despre activitatea proniatoare a Duhului Sfânt se spune în Sfânta Scriptură: „Duhul lui Dumnezeu umple lumea, El cuprinde toate și știe orice șoaptă" (*Înțelepciunea lui Solomon* 1, 7).

5.8.5. *Obiecții aduse împotriva Providenței divine*

Referitor la realitatea și acțiunile providenței în lume, s-au adus de-a lungul timpului mai multe obiecții, care au o anumită actualitate și astăzi. Cei care le-au formulat consideră că ar fi o anumită incompatibilitate între evenimentele și realitățile care se derulează în lume și prezența providenței divine. Dintre aceste obiecții, pot fi amintite următoarele:

a) Providența divină ar nimici libertatea omului

Dacă Dumnezeu poartă de grijă întreagii lumi și o conduce, omul nu ar mai avea nicio libertate. În realitate nu se desființează libertatea omului, așa după cum nici noi nu suprimăm libertatea cuiva când îl ajutăm să ducă la bun sfârșit un lucru sau o lucrare pe care și-a propus s-o facă. Dacă pedagogul exercită o putere fizică asupra copilului pe care îl ține de mână, și-i suprimă într-un fel libertatea, Dumnezeu nu exercită asupra noastră o astfel de forță fizică prin călăuzirea Sa. Dumnezeu

ne indică numai ținta vieții și ne arată căile prin care putem ajunge la ea, avertizându-ne că, în cazul în care urmăm binele, vom primi binecuvântarea Sa, iar dacă nu-L ascultăm pe El, vom avea parte de rău. Dumnezeu nu ne constrânge să-I urmăm poruncile. De aceea, putem apuca în orice moment pe alt drum, în afara celui indicat de Dumnezeu. Dacă providența divină ar desființa libertatea omului, ar fi inexplicabile păcatele oamenilor.

b) *Existența răului în lume ar contrazice realitatea providenței divine*

Unii afirmă că dacă ar exista providența divină, n-ar exista răul în lume, or, se știe că în lume există răul moral și fizic.

Într-adevăr, în lume există răul sub toate aspectele sale. Însă cauza lui nu este Dumnezeu, răul avându-și izvorul în spiritul cel rău – diavolul – și în om. La început, a existat răul moral sau păcatul în lume, generând apoi tot complexul de suferințe și dureri sau răul fizic.

Providența divină se vede chiar și în mijlocul relelor din lume. Dumnezeu îngăduie răul pentru că respectă libertatea omenească, dar El rânduiește lucrurile în așa fel încât, până la urmă, răul nu este atotputernic, ci influența lui este limitată și, în final, servește chiar binelui. Omul este liber să facă ce vrea, chiar și răul; dar efectele răului nu mai depind întru totul de om, ci acestea se află în mâna lui Dumnezeu Care le poate întoarce spre bine. De exemplu, fariseii L-au omorât pe Iisus Hristos, crezând că L-au nimicit și astfel vor scăpa de El, dar Dumnezeu a întors acest rău imens făcut de farisei, spre binele omenirii, astfel încât prin moartea lui Hristos întreg neamul omenesc a dobândit mântuirea.

Uneori, providența divină folosește răul ca mijloc de îndreptare a omului. Adeseori, un necaz, o boală, o supărare îi îndeamnă pe mulți oameni să abandoneze calea întunericului, a răului și a păcatului, văzând în suferințele de care au parte o îndepărtare a lor de ascultarea de voia lui Dumnezeu, exprimată în poruncile Sale.

Ceea ce trebuie însă reținut este faptul că răul nu reprezintă o realitate absolută, o fatalitate; el își are originea în voința și libertatea omului și tot prin voință și libertate, ajutat de Harul dumnezeiesc, omul poate scăpa de el.

c) *Disproporția dintre merit și răsplată*

Dacă ar exista providența divină, de ce îngăduie Dumnezeu ca cei drepți și buni să sufere și de multe ori să fie nefericiți, iar cei răi să se bucure de multe ori de fericire.

În realitate, suferința din lumea aceasta nu este întotdeauna o pedeapsă pentru păcat, căci există și o suferință a drepților (vezi cazul celebru al dreptului Iov), ca încercare din partea lui Dumnezeu. În al doilea rând, judecata noastră despre oamenii buni și răi nu este totdeauna corectă, exactă. Adeseori, noi îi considerăm buni și virtuoși pe cei pe care-i vedem că se comportă bine în societate, dar care în ascuns pot fi mari păcătoși, iar răi și vicioși îi considerăm pe cei care păcătuiesc, chiar dacă între timp s-au căit; sau de multe ori îi socotim răi pe cei pe care lumea îi vorbește de rău, din interese meschine, egoiste. Deci noi nu putem afirma cu certitudine despre un om că este bun și drept, sau despre altul că este rău sau păcătos.

De asemenea, nu este totdeauna justă și corectă judecata noastră despre fericirea sau nefericirea cuiva. De obicei, noi îi considerăm fericiți pe cei care au o stare materială bună, sau care ocupă funcții înalte în societate, iar nefericiți îi considerăm pe cei săraci și bolnavi. Or, nu întotdeauna cei bogați, cei înstăriți sunt și fericiți. Nici cei săraci nu sunt întotdeauna cei mai nefericiți, ei pot avea o liniște și o pace sufletească, care-i fac mai fericiți decât pe toți bogații din lume.

În același timp, suferința din lume nu este întotdeauna o pedeapsă dată de Dumnezeu oamenilor, ci ea este și o încercare a virtuții lor. Dacă Dumnezeu permite uneori ca drepții să sufere, o face spre binele lor; prin suferințe, drepții se întăresc și mai mult în virtute, devenind părtași ai unei fericiri și mai mari, și aici pe pământ, și în ceruri. În acest sens, suferințele drepților sunt și o dovadă a iubirii lui Dumnezeu față de ei, așa cum mărturisește Scriptura: „Fiul Meu, nu disprețui certarea Domnului, nici nu te descuraja când ești mustrat de El. Căci pe cine iubește, Domnul îl ceartă, și-l biciuiește tot pe fiul pe care-l primește" (*Evrei* 12, 5-6). Căci „știm că Dumnezeu pe toate le lucrează spre binele celor ce-L iubesc pe Dumnezeu, al celor care sunt chemași după voia Lui" (*Romani* 8, 28).

Sf. Ioan Damaschin spune că

„Dumnezeu îngăduie ca cel cuvios să sufere cele rele, ca să nu cadă din conștiința lui cea dreaptă sau să nu alunece în mândrie din pricina puterii și a harului dat lui. Este părăsit de Dumnezeu cineva, pentru o bucată de vreme, pentru îndreptarea altuia, ca să capete învățătură ceilalți, care privesc la starea lui, după cum a fost cu săracul Lazăr".

În afară de acestea, nimeni nu poate spune despre sine că este fără de păcat și că suferă pe nedrept. Din iubire față de el, Dumnezeu îl pedepsește și pentru păcatele mai mici, ca să ducă o viață și mai virtuoasă. Dumnezeu îngăduie ca și cei răi să aibă parte de unele bunuri ale lumii acesteia, ca să-i îndrepte, să-i ducă pe calea pocăinței, căci bunătatea lui Dumnezeu îndeamnă la pocăință.

Și cei răi fac uneori fapte bune și Dumnezeu îi răsplătește pentru aceste fapte, spre a-i îndemna la săvârșirea altora.

Dacă uneori drepții suferă într-adevăr în lumea aceasta, iar păcătoșii o duc bine, trebuie să știm că nu există întotdeauna pe pământ un echilibru perfect între faptă și răsplată. Acest echilibru va fi restabilit în mod desăvârșit în veacul viitor (a se vedea *Parabola bogatului nemilostiv și a săracului Lazăr*).

d) *Deismul*

Această concepție susține că Dumnezeu, după ce a creat lumea, i-a fixat legi după care să se conducă, apoi s-a retras din lume în transcendența Sa absolută, fără să se mai îngrijească de ea. Potrivit acestui curent, providența divină este imposibilă, dar ea nu este nici necesară, întrucât lumea și omul se conduc după legi fixate dinainte de Creatorul lor[85]. La acestea răspundem că dacă Dumnezeu nu mai poartă

[85] N. Chițescu et al., *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, pp. 360-363; Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 185, n. 77; Pr. I. Bria, *Tratat de teologie...*, p. 102: „Pronia nu este pentru om o fatalitate, adică lipsă de grijă și de responsabilitate [...] el poate condiționa viața sa și a semenilor săi într-un mod pozitiv sau negativ".

de grijă lumii după ce a creat-o, este din două motive: fie că nu poate, fie că nu vrea. Dacă nu poate, înseamnă că este o ființă slabă, mărginită; dacă este slab, El nu poate interveni în opera Sa și nu poate oferi niciun ajutor omului. Dar atunci cum mai este posibilă religia, care este legătura liberă și conștientă a omului cu Dumnezeu?

Dacă nu vrea să-i poarte de grijă lumii, atunci El este o ființă rea și de neînțeles. Sf. Ioan Damaschinul spune, în acest sens, că Dumnezeu, fiind bun și înțelept, poartă de grijă lumii, căci cel care nu poartă de grijă nu este bun. Ba mai mult, Dumnezeu, fiind înțelept, poartă de grijă creaturilor Sale în modul cel mai bun cu putință.

5.9. Crearea lumii nevăzute și relația ei cu Dumnezeu și cu lumea văzută

5.9.1. *Originea îngerilor*

Lumea nevăzută, creată de Dumnezeu, este formată din lumea îngerilor, despre care aflăm mai multe din Revelația dumnezeiască. Astfel, în Sfânta Scriptură se spune: „La început a făcut Dumnezeu cerul și pământul" (*Facerea* 1, 1). Prin „cer" sau „lucrurile nevăzute", sau „cele mai presus de ceruri" se înțeleg: puterile cerești, cetele și oștile îngerilor, creaturile spirituale fără trup, dar cu rațiune și voință, spiritele personale și nemuritoare (*Luca* 20, 36).

În Sfânta Scriptură se numesc uneori „îngeri" nu numai aceste ființe spirituale, create de Dumnezeu, ci și anumiți oameni, care se prezintă drept trimiși ai lui Dumnezeu, ca de exemplu: Moise (*Numerii* 20, 16), Profetul Agheu (*Agheu* 1, 13), Ioan Botezătorul (*Maleahi* 1, 3), Apostolii (*Luca* 9, 32) și chiar Mântuitorul Însuși este numit „Îngerul Legământului" (*Maleahi* 1, 3).

În mod concret, prin îngeri se înțeleg acele ființe spirituale, reale și personale, create de Dumnezeu, deosebite de El și de oameni, având o misiune specială. Îngerii sunt creați de Dumnezeu din nimic, nu din ceva preexistent și nici din Sine. Biserica învață că, înainte de toate,

Dumnezeu a creat puterile nevăzute din nimic, ca pe niște lăudători ai slavei Sale. Ea respinge învățătura gnostică și maniheică, potrivit cărora îngerii ar fi niște emanații din Dumnezeu.

Prin „cerul" biblic se înțelege lumea spirituală, după cum „pământul" se referă la lumea materială[86].

Motivul pentru care în *Facere* nu s-a făcut mențiunea specială referitoare la crearea îngerilor ar fi acela că evreii, înțelegând greu cele spirituale și fiind înclinați spre idolatrie, ar fi căzut în rătăcirea închinării la idoli (Sf. Atanasie cel Mare, Teodoret și alții).

Toți Sfinții Părinți sunt de acord că întâi a fost creată lumea nevăzută, apoi cea văzută. Sfânta Scriptură vorbește despre originea îngerilor, arătând că au fost creați de Dumnezeu:

> „Numai Tu ești Domn și numai Tu ai făcut cerurile cerurilor și toată oștirea lor, pământul și toate cele de pe el, mările și toate cele ce se cuprind în ele. Tu dai viață la toate și Ție Ți se închină oștirea cerurilor" (*Neemia* 9, 6)

sau

> „Pentru că în El au fost făcute toate, cele din ceruri și cele de pe pământ, cele văzute și cele nevăzute, fie tronuri, fie domnii, fie începătorii, fie stăpânii" (*Coloseni* 1, 16; *Efeseni* 1, 21).

Că îngerii au fost creați înainte de om, rezultă din aceea că ispititorul nu putea fi decât un duh căzut, îmbrăcat în chip de șarpe. În momentul căderii omului, nu numai că existau duhurile, dar unele căzuseră și deveniseră demoni. Îngerii existau înainte de ziua a patra (*Iov* 38, 7), căci atunci când Dumnezeu a făcut stelele, ei Îl lăudau.

Sf. Grigorie Teologul, referindu-se la îngeri, spune următoarele: „Întâi a cugetat Dumnezeu puterile îngerești și cerești și gândul a devenit

[86] Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, pp. 436-445; Pr. D. POPESCU, *Iisus Hristos Pantocrator*, pp. 146-147; † I. ALFEYEV, *Taina credinței...*, p. 82.

faptă". Sf. Ioan Damaschin se exprimă astfel: „Trebuia zidită întâi ființa spirituală, apoi cea sensibilă și, în cele din urmă, omul". Ghenadie al Marsiliei spune că îngerii au fost creați între prima creare a materiei și organizarea ei în cosmos. După Fericitul Augustin, îngerii au fost creați după om, pentru că numai așa se respectă legea gradației, de la cele inferioare la cele superioare[87].

Aceste ultime două păreri sunt greșite. Teologia creștină consideră că lumea spirituală a fost creată înaintea celei materiale.

5.9.2. *Natura sau ființa îngerilor*

Îngerii sunt duhuri sau spirite pure, imateriale, nevăzute și necorporale, inferioare lui Dumnezeu și superioare omului, dar mărginite. Sfânta Scriptură îi numește „duhuri". „Nu sunt oare toți îngerii duhuri slujitoare?" (*Evrei* 1, 14). În opoziție cu oamenii, îngerii nu se căsătoresc și nu se înmulțesc (*Luca* 20, 35) și nici nu mor. Ca spirite, îngerii sunt ființe raționale și libere, rațiunea și libertatea fiind trăsăturile fundamentale ale spiritului. Ei sunt nevăzuți. Totuși, după voia lui Dumnezeu și pentru îndeplinirea slujirii lor pe pământ, îngerii pot să ia și forme omenești; pot să vorbească, să mănânce și să poarte aripi (*Facerea* 32, 25; *Luca* 24, 4). Din faptul că Sfânta Scriptură amintește mai multe angelofanii, nu se poate trage concluzia că ei ar avea trupuri, așa cum din teofanii nu se poate spune că Dumnezeu ar avea trup. Sfinții Părinți îi numesc puteri cerești fără trupuri sau netrupești. Alții spun că necorporalitatea aparține exclusiv lui Dumnezeu și că nicio creatură nu poate fi lipsită de un substrat material și, în consecință, atribuie și îngerilor o oarecare corporalitate, un trup aerian sau de foc, nu un trup sensibil. Sf. Vasile cel Mare spune că ființa îngerilor este duh aerian sau foc nematerial: „Cel ce face pe îngerii săi duhuri și pe slugile sale pară de foc".

Fericitul Augustin și Ghenadie de Marsilia cred că trebuie să atribuim îngerilor o oarecare corporalitate, deoarece sunt circumscriși

[87] N. CHIȚESCU et al., *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, p. 364 ș.u.

spațial, asemenea spiritului uman, care este circumscris în trup. Deși toți Sfinții Părinți afirmă spiritualitatea îngerilor, nu o înțeleg pe aceasta ca pe o spiritualitate absolută, aceasta avându-o numai Dumnezeu, ci numai ca pe una relativă[88].

Îngerul este o ființă spirituală, veșnic mișcătoare, liberă, necorporală, care slujește lui Dumnezeu și primește în dar nemurirea. Îngerii se găsesc într-un oarecare loc și nu pretutindeni; ei nu pot fi în același timp în mai multe locuri. Când sunt în cer nu sunt și pe pământ și invers. Totuși, se mișcă cu foarte mare ușurință dintr-un loc în altul. Fiind spirite, este nepotrivit a ne întreba asupra spațiului în care sunt așezați și în care petrec îngerii. Dacă Sfânta Scriptură indică cerul ca locaș al îngerilor, nu vrea prin aceasta să arate un loc special pentru ei, ci se referă la o regiune superioară, nepământească de existență a lor, căreia ei îi aparțin. Înțelepciunea lor este un ideal pentru înțelepciunea oamenilor. Îngerii sunt lipsiți de orice pasiune trupească. De aceea, se spune că viața monahală este după chipul vieții îngerești.

Îngerii sunt inferiori lui Dumnezeu, ca făpturi create; mărginirea lor se referă atât la cunoaștere, cât și la putere. Ei nu cunosc adâncurile Ființei lui Dumnezeu, tainele lui Dumnezeu, gândul lui Dumnezeu și nici cugetul omului (*3 Regi* 8, 39).

Starea morală actuală a îngerilor buni este una de sfințenie și impecabilitate, dar nu prin natura lor, care și ea este schimbătoare, ci prin darul lui Dumnezeu. Ei cugetă și săvârșesc numai cele ale lui Dumnezeu; conștiința lor este dreaptă, voința lor este îndreptată spre bine și nu mai poate fi mișcată spre rău. Rezistând ispitei, ei au primit harul de la Dumnezeu de a nu mai putea păcătui, rămânând pentru totdeauna neclintiți în bine. Impecabilitatea îngerilor este rezultatul persistenței lor în bine și al întăririi lor prin harul dumnezeiesc. Deci nu sunt impecabili prin natura lor, căci prin natură, fiind liberi, ar fi putut să se hotărască și spre rău, așa cum au procedat îngerii răi.

---

[88] N. CHIȚESCU et al., *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, pp. 368-369; Pr. D. POPESCU, *Iisus Hristos Pantocrator*, pp. 147-148.

5.9.3. *Relația îngerilor cu Dumnezeu, cu oamenii și cu întreaga lume creată*

Îngerii buni au rămas statornici în legătura lor cu Dumnezeu, menținându-și în lucrare menirea pe care au primit-o de la creație. Pentru că nu s-au abătut din comuniunea cu Dumnezeu și, implicit, ajutați de harul divin, au ajuns la starea de desăvârșire morală, care îi face să nu mai poată fi atrași spre păcat. Datorită acestei stări a lor se spune în Sfânta Scriptură că ei sunt aleșii lui Dumnezeu, că înconjoară tronul lui Dumnezeu și văd pururea fața Lui[89]. Părintele Dumitru Stăniloae vorbește despre o legătură strânsă între oameni și îngeri, pe care o numește *sobornicitate angelo-umană*, care poate deplin fi înțeleasă și experiată în dimensiunea liturgică a Bisericii. Dumnezeu a creat lumea îngerilor într-o solidaritate vie și continuă cu oamenii[90].

Îngerii se găsesc în comuniune desăvârșită cu Dumnezeu, căreia îi corespunde o stare de negrăită fericire, în care ei petrec permanent. Prin aceasta ei Îl cunosc pe Dumnezeu și Îl preamăresc neîncetat.

> „Îngerii cunosc spiritualitatea divină printr-o intuiție simplă, mai mult sau mai puțin intensă, pe care, comunicându-le-o oamenilor, aceștia o prind în simboluri. Când Fiul lui Dumnezeu Se întrupează, El Însuși Își manifestă realitatea și viața Sa atotînțeleaptă în acte sensibile multiple. Acesta este un mod mai accesibil de revelare a lui Dumnezeu pe seama omului, care înseamnă o mai mare apropiere a Lui de om, un mai mare interes pentru om și pentru problemele lui în trup, o manifestare a unei mai mari iubiri față de oameni"[91].

Fiind mai aproape de Dumnezeu, îngerii Îl slujesc neîncetat și Îl preamăresc. Prorocul Isaia descrie cum L-a văzut pe Domnul înconjurat

[89] Mai multe despre aceste aspecte, a se vedea: Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, pp. 437-469; † I. ALFEYEV, *Taina credinței...*, pp. 82-83.
[90] Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 439 ș.u.
[91] Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 441.

de serafimi „care strigau unul către altul: sfânt, sfânt, sfânt, Domnul Savaot, plin este tot pământul de slava Lui" (*Isaia* 6, 1-3).

5.9.4. *Numărul îngerilor și ierarhia lor*

Sfânta Scriptură nu precizează numărul îngerilor, dar rezultă din ea că acesta este foarte mare. În Scriptură se amintește de „milioane de milioane de îngeri" (*Daniel* 7, 10) sau de „legiuni" de îngeri (*Matei* 26, 53). În lumea îngerilor nu este un haos, ci o anumită ordine ierarhică, întemeiată pe puterile, iluminarea și slujirea deosebită a îngerilor.

Biserica, bazându-se pe Sfânta Scriptură și urmând Sf. Dionisie Areopagitul (care a scris lucrarea *Ierarhia cerească*), învață că ierarhia îngerească se compune din nouă cete îngerești, grupate în trei clase, astfel: *treapta I*: Serafimi, Heruvimi, Scaune; *treapta a II-a*: Domnii, Puteri, Stăpânii; *treapta a III-a*: Începătorii, Arhangheli, Îngeri.

Denumirile acestea nu sunt numiri personale ale îngerilor, ci nume ale cetelor cerești. După nume, cunoaștem doar trei arhangheli: Mihail, Gavriil și Rafael.

Pe treapta cea mai de sus sunt *serafimii* și *heruvimii*, iar pe cea mai de jos sunt îngerii. Împărțirea îngerilor în cete și trepte nu este arbitrară. Ea se întemeiază pe Sfânta Scriptură, care numește pe toate cele nouă cete îngerești, desigur nu pe toate într-un singur loc. De exemplu, heruvimii sunt amintiți la *Facerea* 3, 24; serafimii la *Isaia* 6, 1; scaunele, domniile, puterile, stăpâniile, etc. sunt menționați la *Efeseni* 1, 21, *Coloseni* 1, 16; *Romani* 8, 38; *1 Petru* 3, 22.

Deși există teologi care cred că

> „ierarhizarea îngerilor ar fi opinia personală a lui Dionisie Areopagitul, totuși, Sf. Ioan Damaschin își însușește ierarhia lui Dionisie Areopagitul, ca de altfel toți Părinții Bisericești de după el, împreună cu întreaga Biserică. Dionisie Areopagitul vede urcușul acesta realizându-se în formă de spirală în jurul lui Dumnezeu, într-o apropiere continuă de Dumnezeu, ca un fel de coloană a infinitului, în mișcare de înălțare și de apropiere de Dumnezeu"[92].

[92] Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 149.

În ce constă deosebirea între cetele îngerești, nu putem cunoaște; aceasta rămâne o taină pentru noi, dar este cert că ei se deosebesc unii de alții după iluminare și rang. Ei se luminează unii pe alții; cei de sus împărtășesc lumina și cunoașterea lor celor de jos, într-o armonie și înțelepciune suprafirești. Toate cetele îngerești sunt într-o permanentă mișcare și într-un urcuș duhovnicesc neîntrerupt, trecând prin purificare, iluminare, desăvârșire.

Îngerii au fost creați în același scop ca și creația în genere: *să-L preamărească pe Dumnezeu* și să se bucure de fericirea deplină; menirea îngerilor este preamărirea lui Dumnezeu prin cunoașterea Sa și împlinirea voii Lui, prin care dobândesc și fericirea veșnică. Sfânta Scriptură exprimă acest adevăr când spune că ei Îl văd pe Dumnezeu, Îl preamăresc și slujesc la împlinirea iconomiei mântuirii noastre. Numirea de îngeri arată și menirea lor („anghelos" înseamnă *sol, crainic, vestitor*) de a fi slujitori ai lui Dumnezeu și organe ale Providenței divine.

Sf. Ioan Damaschin spune că îngerii au un singur lucru de făcut: să-L laude pe Dumnezeu și să slujească voinței Sale[93].

5.9.5. *Rolul îngerilor în iconomia dumnezeiască a mântuirii oamenilor*

În raport cu lumea, îngerii au misiunea de a împlini porunca lui Dumnezeu în lucrarea de mântuire a oamenilor, pentru întemeierea și desăvârșirea Împărăției lui Dumnezeu. Astfel ei anunță Nașterea Mântuitorului, Îl servesc după ispita din Grădina Ghetimani, la Înviere și Înălțare, și-L vor însoți și la a doua Sa venire; anunță nașterea Sf. Ioan Botezătorul, îi ajută pe Apostoli. Îngerii îi ajută și îi ocrotesc pe drepții Vechiului Testament: Avraam, Lot, Iacob, Ilie, Daniel etc. Ei se bucură de întoarcerea păcătoșilor (*Luca* 15, 10). Scriptura spune: „Oare nu sunt toți îngerii duhuri slujitoare, trimiși să slujească pe toți cei ce vor fi moștenitorii mântuirii?" (*Evrei* 1, 14). Îngerii sunt trimiși spre slujire tuturor celor ce cred în Hristos; fiecare credincios viețuiește sub călăuzirea unui înger păzitor (*Matei* 18, 10). Ba mai mult, îngerii sunt

[93] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, Ed. Scripta, București, 1993, p. 48.

călăuzitorii oamenilor și ai popoarelor. Ei îi îndeamnă pe oameni să-L iubească și să-L slujească pe Dumnezeu și îi ajută să reziste în fața ispitelor celui rău. El ajută la întărirea credinței și a evlaviei credincioșilor și a întăririi lor în viața în Iisus Hristos.

Credința în îngerul păzitor de la Botez o mărturisesc Biserica și mulți Sfinți Părinți. Sfinții Părinți văd unitatea creației în faptul că îngerii au fost creați pentru a sluji planului de mântuire a oamenilor, plan care este gândit de Dumnezeu din veci[94]. Aceasta nu înseamnă că îngerii nu ar fi fost creați și pentru propria lor fericire, ca și oamenii. Dar fericirea și-o asigură și unii și alții într-o comuniune a tuturor. Iar în această comuniune îngerii, ca ființe superioare, au un anumit rol de ajutorare a noastră. Însă prin aceasta, deși dintr-un punct de vedere sunt superiori oamenilor, ei se fac slujitori ai mântuirii acestora și astfel ai misiunii acestora de a spiritualiza creația văzută. Toată această lucrare se realizează în comuniunea pe care îngerii o întrețin cu oamenii[95]. Cu multă măiestrie se exprimă în acest sens și Sf. Grigorie Palama: „Înainte și pentru noi Dumnezeu a creat pe îngeri, pe care-i trimite să slujească acelora care, cum vorbește Pavel (*Evrei* 1, 14), o să moștenească mântuirea"[96].

Prin intermediul îngerilor, oamenii se împărtășesc de infinitatea luminoasă și plină de viață, și de bucuria ce izvorăsc din Dumnezeu și astfel ei ajung să se apropie și mai mult de Acesta.

Îngerii, ca ființe spirituale, au o anumită superioritate față de oameni și, cu toate acestea, ei devin slujitori ai mântuirii oamenilor. Între această calitate ființială a lor și misiunea pe care o au de îndeplinit din partea lui Dumnezeu, pentru lume și pentru oameni – de a-i sluji în perspectiva mântuirii –, nu există nicio contradicție sau incompatibilitate.

> „Cel mai mare slujește adeseori celui mai mic, mai ales când își vădește mărirea sa, prin misiunea importantă pe care o împlinește prin aceasta. Altfel slujesc cuiva cele inferioare și altfel cele superioare. Cele

---

[94] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, p. 69.

[95] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, p. 444.

[96] Sf. Grigorie Palama, *Omilia 36*, în: *PG* 151, col. 449 D.

inferioare slujesc pentru a se împărtăși de superioritatea celor superioare, sau dintr-o necesitate de ascultare, sau dintr-o dependență implicată în minusul existenței lor. Cele superioare slujesc din conștiința unei răspunderi, a unei datorii de a le ajuta pe cele inferioare, de a le face parte acelora de surplusul lor de existență sau de dar"[97].

Omul cel creat după chipul lui Dumnezeu este deschis spre comuniunea cu lumea îngerilor, are capacitatea de a surprinde impulsuri și lumini care îi vin de la aceștia, pentru a-l atrage și pe om în armonia preamăririi lui Dumnezeu.

Deși oamenii sunt mai mult după chipul lui Dumnezeu decât îngerii, pentru ei vin îngerii să slujească, să-i apropie de Dumnezeu și împreună, îngerii și oamenii, să-L preamărească, să-L slujească și să-L iubească pe Acesta și să-I împlinească voia Sa cea sfântă și bună.

5.10. Căderea îngerilor, prezența diavolului în lume și rolul lui în susținerea și promovarea răului

5.10.1. *Existența îngerilor răi sau apariția răului în lume*

Nerămânând în comuniune cu Dumnezeu, unii îngeri au căzut din comuniunea cu Izvorul vieții, devenind îngeri răi sau duhuri necurate. Sfânta Scriptură îi numește „duhuri rele", „necurate", „duhuri ale răutății", „demoni", „draci", „îngeri ai diavolului", iar pe căpetenia lor o numește „diavolul", „Satana", „Veliar", „domnul" sau „stăpânul lumii acesteia", „domnul dracilor". Numărul îngerilor răi este și el foarte mare, constituind o adevărată împărăție a răului (*Luca* 11, 18). Răutatea lor are și ea grade sau trepte, aflându-se și ei în mai multe cete: „Începătorii, domnii, stăpânii ale întunerecului" (*Efeseni* 6, 12; *Coloseni* 2, 15).

Sfânta Scriptură ne spune că lumea îngerilor răi a făcut, la început, și ea parte din lumea mare a îngerilor buni, până când s-au răzvrătit

[97] Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 445.

împotriva lui Dumnezeu – Creatorul lor. Cu referire la apriția răului în lume, Sf. Vasile cel Mare spune următoarele:

> „De unde este rău omul? Din propria lui libertate. De unde este rău diavolul? Din aceeași cauză. Având și el viață liberă și prin libertatea lui având putința să rămână lângă Dumnezeu sau să se înstrăineze de El. Mihail era înger și a rămas lângă Dumnezeu pentru vecie. Satana era înger și a căzut din treapta lui. Pe acela voința liberă l-a păzit în cele de sus; pe acesta libertatea alegerii l-a aruncat. Putea și acela să apostazieze și putea și acesta să nu cadă. Pe acela l-a salvat nesăturarea de iubirea lui Dumnezeu, pe acesta l-a lepădat depărtarea de Dumnezeu. Acesta este răul: înstrăinarea de Dumnezeu”[98].

Conștiința creștină nu a legat niciodată existența răului de Dumnezeu sau de ființa creației, în general. Răul nu își are originea în Dumnezeu și nici în creația originară, care era de la început foarte bună. „Și a privit Dumnezeu toate câte făcuse și, iată, erau bune foarte” (*Facerea* 1, 31). Același Părinte al Bisericii spune despre originea răului:

> „Nu socoti nici pe Dumnezeu cauză a existenței răului, nici nu închipui răul ca având o existență proprie. Căci nu este subzistentă răutatea, ca un animal oarecare; nici nu are vreo esență ipostaziată a ei. Căci răul este o lipsă a binelui. Ochiul a fost creat, orbirea s-a produs ulterior prin pierderea ochilor [...] așa și răutatea nu are o subsistență proprie”[99].

Existența îngerilor răi este și ea contestată de aceia care-i contestă pe îngeri în general. Sfânta Scriptură îi reprezintă întotdeauna ca ființe reale, iar nu imaginare. Astfel, diavolul îi produce nenorociri lui Iov, îl chinuie pe Saul, îi ispitește pe David și pe protopărinții neamului omenesc. Moartea apare în lume prin lucrarea diavolului. În Noul

---

[98] SF. VASILE CEL MARE, *Dumnezeu nu e autorul răului*, în *PG* 31, col. 348.
[99] SF. VASILE CEL MARE, *Dumnezeu nu este autorul răului*, col. 341.

Testament, în *Parabola neghinei*, este afirmată realitatea diavolului, ca și realitatea Fiului Omului și a îngerilor. Mântuitorul atestă existența diavolilor (*Matei* 12, 26). Diavolii sunt ființe reale, raționale, cugetă, cred și se cutremură. Au voință proprie și păcătuiesc dintru început. Biserica a crezut întotdeauna în existența diavolilor, întrucât celui ce se botează i se cere lepădarea de diavolul, de toți îngerii lui și de toată lucrarea lui.

Din punct de vedere creștin, existența diavolilor este o realitate teribilă, pentru surparea temeliei pentru care a trebuit să lupte Însuși Fiul lui Dumnezeu, Care a venit în lume să nimicească lucrarea diavolului și să izbăvească neamul omenesc de sub tirania demonică. Însăși posibilitatea mântuirii omului se explică prin aceea că omul n-a devenit rău de la sine, ci prin lucrarea diavolului, prin ispită și amăgire, acesta fiind izvorul propriu-zis al răului în lume. De aceea existența îngerilor răi o întâlnim exprimată în Revelație, fiind articulată în ansamblul învățăturii creștine.

5.10.2. *Originea îngerilor răi*

Toți îngerii au fost creați buni, dar au devenit răi prin propria lor voință. De aici, rezultă următoarele aspecte: a) îngerii răi nu constituie un principiu al răului de sine stătător, iar existența lor nu implică un dualism ontologic: binele și răul; b) îngerii răi sunt și ei creaturi ale lui Dumnezeu, fiind creați la început buni și nu răi; răutatea lor își are cauza în abuz și în greșita întrebuințare a libertății lor.

Posibilitatea căderii îngerilor este implicată în natura lor spirituală creată, pentru că sunt ființe raționale și libere, având posibilitatea de a rămâne și progresa în bine sau de a se îndrepta și rămâne în rău. Ca ființe create, ei sunt schimbători, numai Dumnezeu rămâne mereu Același.

Sfânta Scriptură ne spune că îngerii au căzut din propria lor vină. Diavolul dintru început a fost ucigător de oameni și n-a stat în adevăr (*Ioan* 8, 44), ceea ce înseamnă că fusese mai înainte în adevăr, și în chip liber l-a părăsit pe Dumnezeu. Depărtându-se de Dumnezeu, a atras după el osânda veșnică. „Dumnezeu nu i-a cruțat pe Îngerii care au păcătuit, ci i-a aruncat în Iad" (*2 Petru* 2, 4). La fel se exprimă și Iuda, v. 6: „Iar pe îngerii care nu și-au păzit vrednicia, ci au părăsit locașul lor, îi

ține în întuneric, în lanțurile cele veșnice și judecata zilei celei mari". Deci îngerilor li s-a conferit o anumită vrednicie, corespunzătoare firii și menirii lor. Diavolul, din proprie inițiativă, s-a prăbușit, „ca fulgerul", împreună cu toată ceata lui (*Luca* 10, 18).

Autorul răului în lume s-a făcut diavolul, care este cauza căderii sale și a altora. El singur s-a decis spre păcat, devenind din arhanghel diavol.

1) Timpul căderii îngerilor răi. Nu există o învățătură formulată oficial referitor la acest subiect. În orice caz, se poate afirma că timpul căderii lor este înainte de începutul istoriei umane, din următoarele motive: 1) de la crearea lor, până la cădere a trebuit să se scurgă un anumit timp; 2) diavolul a apărut ca ispititor al protopărinților neamului omenesc, ceea ce înseamnă că el căzuse înaintea lor; 3) Scriptura ne spune că: „diavolul a păcătuit dintru început".

2) Modul și motivul căderii îngerilor răi. Sfinții Părinți spun că mai întâi a căzut căpetenia unei cete de îngeri, apoi i-au urmat cei aflați sub influența lui. Desăvârșirea lui Lucifer, cel care a căzut cel dintâi, a câștigat încrederea celor aflați în subordinea lui, aceștia urmându-i exemplul. Sfânta Scriptură îi numește „îngeri ai diavolului". Păcatul prin care au căzut îngerii răi este mândria, adică neacceptarea stării de dependență și de ascultare față de Dumnezeu, aspirând la o totală independență față de Creatorul lor, dorind să aibă în sine și pentru sine plenitudinea existenței și fericirea absolută, năzuind a fi asemenea lui Dumnezeu[100]. Când Apostolul Pavel cere ca „episcopul să nu fie de curând botezat, ca să nu se mândrească și să cadă în osânda diavolului (*1 Timotei* 3, 6), arată de fapt că osânda diavolului își are cauza în păcatul mândriei.

---

[100] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 476 ș.u.: „Mândria explică răzvrătirea și neascultarea lor. Dar răzvrătirea și neascultarea implică condiția anterioară a unei stări subalterne și refuzul de a rămâne în ea. Astfel, o explicare mai departe a răului constă în voința unor spirite create, inferioare lui Dumnezeu, de a se ridica peste această condiție a lor, deci într-o tendință a lor de a fi, prin esență, mai mult decât sunt. În aceasta stă forța pozitivă manifestată în rău: în tendința sădită de Dumnezeu Însuși în spiritele inferioare de a se ridica mai sus de unde sunt. Răul stă nu în actualizarea acestui impuls, ci în actualizarea lui greșită. Ele au voit să devină ca Dumnezeu, adică izvor al existenței, fără să se dezvolte în legătură cu izvorul existenței, deci nu prin Dumnezeu, nu în legătură cu El, ci fără El, prin ele, în mod independent".

Căderea îngerilor răi este una radicală, definitivă și ireversibilă, nemaiexistând pentru ei posibilitatea mântuirii. Motivul pentru care nu mai este posibilă îndreptarea îngerilor răi se află în însăși natura lor, care s-a consolidat în rău, nemaifiind posibilă pocăința lor.

Ca spirite pure, ei sunt lipsiți de orice ispită trupească. Căderea lor nu se face printr-un îndemn din afară, ci prin hotărârea liberă și conștientă a voinței lor. De aceea, căderea lor este o rupere totală și definitivă de Dumnezeu, o împietrire în rău, care exclude posibilitatea mântuirii. Opinia lui Origen despre restaurarea tuturor, inclusiv a îngerilor răi (apocatastaza), a fost condamnată de Biserică la Sinodul al V-lea Ecumenic de la Constantinopol, din anul 553. Dumnezeu a acordat îngerilor căzuți, ca și omului de altfel, un timp spre căință, pe care însă ei au refuzat-o; după aceea s-au împietrit în rău, disprețuind harul, au căzut în mod definitiv și ireversibil.

3) Însușirile diavolului. Însușirile fundamentale ale diavolului sunt ura față de adevăr și izvorul minciunii (*Ioan* 8, 44). Împărăția diavolului este una a înșelăciunii, a întunericului și a morții. Acțiunea diavolului se îndreaptă împotriva operei de mântuire a oamenilor. Diavolii sunt amăgitorii sufletului omenesc, ei născocesc tot felul de uneltiri și generează tot felul de nenorociri asupra oamenilor, pentru a-i împinge pe aceștia de la bine la rău (a se vedea cazul lui Iov). Diavolul îi încurajează pe cei răi pe calea pierzării și-i înstrăinează de Dumnezeu. Această influență a diavolului asupra oamenilor este îngăduită de Dumnezeu, ca mijloc de încercare și întărire a celor buni, dar uneori și ca pedeapsă a celor răi. Este însă important de subliniat faptul că puterea de influență a diavolului asupra oamenilor nu depășește limita de rezistență a acestora. Omul poate rezista ispitei diavolului, întrucât prin ea diavolul nu se atinge de libertatea omului. Acesta poate lupta victorios împotriva diavolului, prin Iisus Hristos, prin rugăciune, care împreună cu harul divin îl ajută să învingă orice ispită, până la a doua venire a Mântuitorului. Scriptura spune: „Supuneți-vă lui Dumnezeu, stați împotriva diavolului și el va fugi de voi" (*Iacob* 4, 7; *1 Corinteni* 5, 5).

Diavolul ispitește, dar nu silește; el luptă să câștige consimțământul nostru, pentru a ne determina la acțiunile sale, dar nu ne poate constrânge niciodată.

5.10.3. *Îngerii răi – impactul lor în apariția și dezvoltarea răului în lume*

Lumea îngerilor răi nu este lipsită de o anumită legătură cu creația lui Dumnezeu, în ansamblul ei, și cu oamenii, în mod special. Prezența răului în lume, așa cum am văzut mai sus, se datorează puterilor netrupești care s-au răzvrătit împotriva lui Dumnezeu, căutând să se autonomizeze în raportul cu Creatorul lor. Dar, în același timp, această adevărată împărăție a răului nu are liniștea pasivității, ci caută să atragă în sfera ei de influiență pe oameni, pe care să-i transforme în instrumente de acțiune ale ei. Deci răul nu poate fi explicat numai prin lucrarea omului.

> „Dar, pe de altă parte, omul poate ține în frâu răul și se poate izbăvi de el aproape în întregime, ca subiect care îl săvârșește, dar nu numai prin eforturile sale, ci prin eforturile sale ajutate de puterea lui Dumnezeu. Deci răul nu se dovedește de neînvins de către om în calitatea lui de subiect făptuitor al lui”[101].

Chiar și atunci când omul este stăpânit de rău, el mai păstrează, totuși, resturi ale binelui, fiind capabil de săvârșirea lui. În contextul existenței răului, ca ispită pentru om, acesta poate să-i reziste prin lupta împotriva lui. Așadar, omul nu este iremediabil stăpânit de forțele răului, ci elementele pozitive ale ființei sale, ajutate de harul lui Dumnezeu, pot birui lucrarea demonică ce se dezlănțuie împotriva omului.

Iremediabil aflate în sfera răului sunt duhurile necurate sau demonice care nu mai păstrează în ele niciun fel de bine, ci s-au consolidat în rău, ca o a doua natură a lor. Această adevărată împărăție a răului își trimite momeala către omul cel aflat în lume, pentru a-l cuprinde pe acesta

[101] Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 472.

în această tentativă de a-l cuceri și transforma în unealtă a acțiunilor sale. Astfel, răul poate fi înțeles ca o dovadă a exercitării libertății creaturilor spirituale – a îngerilor – pe de o parte, dar și ca folosire a puterilor naturii umane, dar contrar acesteia, pe de altă parte. Sf. Maxim Mărturisitorul spune, referitor la lucrarea în lume a duhurilor rele, următoarele:

„Răul este abaterea lucrării puterilor sădite în fire de la scopul lor, altceva nimic. Mai ales după ce s-a produs sau cei ce l-au produs s-au obișnuit cu producerea lui, răul înmulțește slăbiciunea firii sau a puterilor ei, sau deprinderea folosirii lor contrar firii. Făcându-se astfel călcător de poruncă și necunoscând pe Dumnezeu, acela și-a amestecat cu încăpățânare răul în toată simțirea și în toată puterea cugetătoare și așa a îmbrățișat cunoștința compusă și pierzătoare, producătoare de patimi, a celor sensibile"[102].

Deci răul nu este intim legat de ființa celor create, ci își are explicația în libertatea creaturilor spirituale, mai întâi, și apoi a omului, chip al lui Dumnezeu, înzestrat cu rațiune și libertate. Răul produs de creaturi arată că el nu este lucrarea lui Dumnezeu, Cel atotbun și iubitor al creației Sale, ci este rezultatul îndepărtării creaturii spirituale și a omului de Izvorul vieții. Duhurile rele și întunecate îi atrag pe oameni în același orizont de a nu putea vedea perspectivele spirituale infinite ale creației, menținându-i într-un minus al existenței, în acea violență a patimilor care le slăbesc capacitatea de a sesiza vederea și simțirea lui Dumnezeu în toate. Un mare Părinte al Bisericii explică lucrarea diavolului în lume și în om astfel:

„De unde provine deci războiul lui împotriva noastră? De acolo, că fiind vasul întregii realități, el a primit și boala pizmei și a invidiat cinstirea noastră. Căci nu a suportat viața noastră fără supărări în rai. De aceea, amăgind prin vicleșuguri și meșteșugiri pe om și dorința ce acesta o avea de a se asemăna cu Dumnezeu, și folosindu-se de ea spre

[102] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, pp. 8-9.

înșelarea lui, i-a arătat pomul și i-a făgăduit că va deveni asemenea lui Dumnezeu prin mâncarea din acela. Nu a fost creat ca dușman al nostru, ci a devenit dușmanul nostru din pizmă. Căci văzându-se pe sine aruncat dintre îngeri, n-a suportat să vadă pe cel pământesc înălțându-se la treapta îngerilor prin înaintare"[103].

Dumnezeu cel Milostiv n-a lăsat lucrarea diavolului să fie atotstăpânitoare în viața oamenilor și a în creație, ci le-a transformat în prilejuri de a-l ajuta pe om să se ridice deasupra acestor ispite ale diavolului, ajutându-l în lucrarea binelui, adică a împlinirii voii Sale. Lucrarea duhurilor rele se află la antipodul lucrării îngerilor buni, care-L slujesc și Îl preamăresc pe Dumnezeu și ajută la mântuirea oamenilor. Duhurile demonice caută prilejuri de a zădărnici lucrarea cea bună a oamenilor, ispitindu-i spre o existență periferică, fără sens și opacă față de realitățile spirituale.

„Dacă îngerii buni pot ancora statornic în trupurile înfrânate, dar mai ales în sufletele bune și în mințile lor curate, duhurile rele sunt și mai adânc ancorate în trupurile bântuite de porniri pasionale, în părțile inferioare ale lor, dar și în mințile lor care uneltesc gânduri viclene"[104].

Duhurile demonice sunt apropiate de oameni și caută să pătrundă până în fibra cea mai intimă a ființei lor, pe care vor să o stăpânească cu o putere ce se instalează cu fermitate în eul intim al omului. De aceea, se și vorbește despre o posedare adevărată a oamenilor pătrunși de duhurile demonice, duhuri ce sunt răspândite în văzduhuri, după cuvântul Sf. Apostol Pavel (*Efeseni* 6, 12). Adică aceste duhuri sunt pretutindeni, în întunericul veacului acestuia, pe care caută să-l introducă și în viața oamenilor, pentru ca aceștia să nu mai poată sesiza transparența pentru Dumnezeu a lumii acesteia. Oamenii stăpâniți de aceste duhuri nu mai

[103] Sf. Vasile cel Mare, *Dumnezeu nu e autorul răului*, col. 348.
[104] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 481.

pot să vadă adevărata frumusețe spirituală a lumii și a oamenilor, intrând într-un univers opac și superficial, întunecat, în care se află „stăpânitorul lumii acesteia" (*Ioan* 12, 31; 14, 30).

Această prezență întunecoasă reclamă din partea omului o atitudine susținută de împotrivire, printr-o voință încordată a lui și printr-o răbdare a suferințelor pricinuite de lucrarea duhurilor demonice. Este vorba despre o luptă continuă, ce necesită o subțirime sau finețe spirituală pentru a putea să fie surprinse acele ispite de la început, dar și o hotărâre fermă de a nu ne lăsa stăpâniți de ele. Pentru această luptă spirituală, pe lângă efortul omenesc, sunt necesare în viața omului credincios și harul lui Dumnezeu și prezența lui Hristos Însuși, Cel Care a reevidențiat valoarea, sensul și lumina creației întregi și, în special, a vieții omului, prin tot ceea ce El a săvârșit, ca Dumnezeu-Omul Întrupat.

5.11. Problematica actuală privind creația - om și cosmos - și răspunsul Bisericii

5.11.1. *Cosmologia*

Omul dintotdeauna s-a întrebat în legătură cu propria sa persoană sau existență, precum și în legătură cu mediul său de viață, cu lumea în care trăiește. Originea sa și a lumii au constituit preocupări importante ale lui, care au contribuit la progresul omenirii în cunoaștere și percepție asupra realității, ca un fel de motor interior al mersului înainte al societății umane.

Astfel, unii au început să afirme că lumea a fost creată de Dumnezeu, dar nu din nimic, ci dintr-o materie preexistentă, chiar veșnică, în care Dumnezeu ar fi avut doar rolul de Demiurg sau Arhitect al lumii. Concepția aceasta este numită *dualism*, întrucât afirmă că la baza existenței se află două principii fundamentale: spiritul și materia.

Alții afirmă că lumea aceasta este rezultatul atomilor care alcătuiesc materia, ajungându-se la *materialism*, concepție definitorie asupra lumii. Potrivit acestei concepții, lumea este veșnică, iar ca formă ea este

produsul evoluției. Această viziune este împărtășită de toți materialiștii, începând cu Democrit, trecând prin Feuerbach și ajungându-se la forma cea mai evoluată a ei la Marx și Engels. Nu trebuie uitat nici faptul că unii au înțeles lumea creată ca identificându-se cu Dumnezeu Însuși – totul este Dumnezeu – ajungându-se la o viziune panteistă asupra realității, care-L identifică sau Îl confundă pe Dumnezeu cu creația Sa. Biserica a cristalizat învățătura sa despre creație în confruntarea cu gândirea origenistă, după care

> „actul creației a fost o expresie a firii lui Dumnezeu și că, deoarece această fire este neschimbătoare, n-a putut exista niciodată vreun *timp* când Dumnezeu să nu fi creat. În origenism, eternitatea creației era, de fapt, indistinctă de veșnicia Logosului"[105].

Toate concepțiile de mai sus, asupra originii lumii, subminează credința într-un Dumnezeu viu, personal, iubitor, Creator a tot ceea ce există, fie că-I neagă direct existența, așa cum o fac materialiștii, fie că-I reduc rolul la acela de simplu Arhitect al universului.

Unele dintre aceste concepții greșite au fost împărtășite și de către unii eretici din primele secole creștine, ca de pildă: Simon Magul, Menandru, Anaximene, Vasilide etc., care învățau că substanța lumii este eternă, în timp ce maniheii și priscilienii susțineau că lumea este opera diavolului.

Marea realizare în domeniul cosmologiei Bisericii este că Logos-ul creației este identificat cu Iisus Hristos Care restaurează creația și este pus la temelia întregului sistem cosmologic creștin, depășindu-se astfel atât confuziile cosmologiilor și cosmogoniilor grecești, cât și cosmologia iudeilor. Astfel, cu teologia Logosului stă sau cade orice sistem cosmologic și, de ce nu, orice sistem teologic. Teologia Logosului este una centrală pentru cosmologie, în creștinism vorbindu-se despre iradierea cosmică a operei mântuitoare a Logosului Întrupat, precum și despre îndumnezeirea omului și transfigurarea cosmosului în lumina Logosului întrupat.

---

[105] J. MEYENDORFF, *Teologia bizantină*, p. 173.

În primul rând, pentru a deslusi sensul creației și scopul ei, trebuie să subliniem centralitatea lui Hristos în creație, mântuire și îndumnezeire și implicit centralitatea Bisericii. Lumea nu este un cadru material fără o dimensiune spirituală intrinsecă, așa încât omul să se raporteze la ea ca la un obiect și, în consecință, să o exploateze ca pe un obiect, într-un sens strict utilitar și egoist. Lumea este un cadru din care și prin care transpare iubirea lui Dumnezeu față de om, ca ființă conștientă și capabilă să-L sesizeze pe Dumnezeu ca prezență, nu dincolo de lume, deși este și dincolo de lume, ci în lume, în viața lumii și, implicit, în viața omului. Sensurile cosmosului nu sunt numai materiale, ci și spirituale întrucât, pe de o parte, el se spiritualizează în cadrul dialogului dintre Dumnezeu și om, iar pe de altă parte, el se spiritualizează chiar și în cadrul dialogului iubitor, solidar și dezinteresat dintre om și om. Astfel, nu numai omul se spiritualizează în cadrul dialogului de iubire cu Dumnezeu în cadrul lumii, ci și lumea. După cum nu numai omul se spiritualizează în cadrul dialogului de iubire dintre om și om, ci și lumea, prin iradierea plină de iubire a omului pentru om și, implicit, a omului pentru Dumnezeu, bunurile lumii dobândesc sensuri spirituale în cadrul acestui multiplu dialog dintre Dumnezeu - om - lume.

Epoca modernă va aduce schimbări colosale în conceperea raportului dintre om și cosmos și dintre om și bunurile materiale, întrucât a adus schimbări colosale în conceperea relației dintre Dumnezeu și om, Dumnezeu - om - cosmos. Aceste schimbări vor avea reverberații la fel de importante în organizarea vieții omului, în sistemul său de valori, în raportarea lui la semeni, la modul de *a avea* și de *a fi*, precum și în modul de a acumula și a mânca. Materia nu mai reprezintă o taină pentru omul modern, ci doar „ceva" căreia trebuie, în timp, să-i smulgem tainele prin exploatare; nu mai este o taină pentru că a fost desprinsă de Taina Creatorului ei și opusă omului, iar bunurile materiale nu mai slujesc taina omului, ci alienarea ei, pentru că însuși omul se încadrează în același tipar al unui rațional exacerbat care a omorât taina în numele progresului, progres care se va dovedi în cele din urmă regres și deziluzie.

În abordarea cosmosului de către fizica contemporană nu se face altceva decât să se repete, în multe privințe și cu alți termeni, unele

aspecte ale teologiei Părinților Bisericii referitoare la raționalitatea internă a creației și posibilitatea transfigurării materiei în lumină, substratul materiei fiind rațional și luminos sau, altfel spus, materia este concentrare de energie și lumină.

Răspunsul pe care Părinții îl dau referitor la structura materiei este profetic în raport cu cercetările științifice ale secolului al XX-lea. Altfel spus, ceea ce Părinții au afirmat, știința contemporană întărește, ceea ce Părinții au mărturisit referitor la structura internă a cosmosului, știința contemporană descoperă și confirmă. Imaginea universului, din perspectiva științei contemporane, se apropie de imaginea universului din gândirea răsăriteană, știința contemporană întâlnindu-se în unele aspecte cu marii Părinți ai Bisericii precum Sf. Atanasie cel Mare, Sf. Vasile cel Mare, Sf. Grigorie de Nyssa, Sf. Maxim Mărturisitorul, Sf. Simeon Noul Teolog, Sf. Grigorie Palama, care au depășit și ei la vremea lor dualismul filosofiei antice, pentru a scoate în evidență raționalitatea creației și posibilitatea transfigurării materiei în lumină. Acest fapt arată nu numai dimensiunea profetică a teologiei, în raport cu știința contemporană, și depășirea științei de factură mecanicistă, deterministă și a-spirituală, ci și posibilitatea susținerii unui dialog deschis și temeinic cu știința contemporană.

Acest fapt se înregistrează nu numai în cosmologie, ci în primul rând în antropologie, omul având o adevărată vocație cosmică în a transfigura creația întreagă, îndumnezeindu-se prin comuniunea cu Creatorul, în cadrul ei. După modelul lui Hristos, în Care umanitatea a fost transfigurată și îndumnezeită în lumină, omul are menirea și posibilitatea de a-și transfigura în Hristos, prin Duhul Sfânt, în Biserică, propriul trup în lumină și de aici întreaga creație. Acest fapt extraordinar al transfigurării materiei – despre posibilitatea căruia vorbește știința contemporană – a fost și rămâne o constantă în mistica Răsăritului creștin, și experiența Bisericii Răsăritene dă mărturie despre sensul și scopul omului și al cosmosului.

Paradoxal, în lumea postmodernă, întâlnim continuarea procesului de de-spiritualizare a materiei, adică deposedarea materiei de sensul ei spiritual, concomitent cu intensificarea procesului de mistificare

a materiei prin reacție față de insuccesele și exacerbarea unei viziuni raționaliste și mecaniciste asupra lumii. Totuși, în mijlocul acestei mistificări a sensului materiei, care în cele din urmă se descoperă a fi unul confuz, consumismul, ca atitudine hedonist-idolatră a omului contemporan, se prezintă ca una dintre cele mai puternice redute ideologice care luptă pentru continuitatea procesului de de-spiritualizare a materiei în atitudinile și la nivelul societății lumii de azi. Procesul de deconstrucție a modernității continuă în postmodernitate, atitudinea materialistă a omului modern trecând, sub masca altor forme de manifestare – consumismul – în viața omului postmodern. Postmodernitatea va dori o depășire a umanismului modern, deconstruind noțiunile de esență, origine, unitate, transcendență, conștiință, Dumnezeu și om. În locul centralizării va propune descentralizarea, în locul întregului, partea, în locul sintezei, antiteza, în locul transcendenței, imanența, în locul adevărului, relativismul, în locul ordinii, hazardul[106].

5.11.2. *Antropologia*

Modernitatea va cultiva un „umanism antropocentric", opus celui „teocentric" care era dominant în Evul Mediu, centrul omului devenind el însuși, și mai reductiv, centrul omului devenind rațiunea sa zeificată. Dar realitatea este paradoxală, iar știința autonomă de factură mecanicistă nu a reușit să deslușească prin metodele ei reducționiste paradoxul omului și al materiei, de aceea nici nu a reușit să indice în mod autentic sensul creației. În plin progres științific, confuziile se țineau lanț, viziunea unilaterală asupra realității și insuficiența ei înmulțeau tainele esențiale ale realității și implicit pe cele ale existenței omului care nu peste mult timp va constata el însuși insuficiențele viziunii sale.

Antropologia modernă a pledat pentru explicarea reducționistă a omului, abordat numai din perspectiva biologiei, psihologiei, sociologiei, comunicării, nu și din perspectiva sa de *ființă teologică*. Constituția

[106] A se vedea pe larg Pr. Cristinel Ioja, *Homo economicus. Iisus Hristos, sensul creației și insuficiențele purului biologism*, Ed. Marineasa, Timișoara, 2010, pp. 32-33, 88-90.

ființei omenești, care este o constituție paradoxală, presupune o abordare a omului mult mai complexă, mult mai adâncă decât abordarea strict materialist-mecanicistă și scientistă. Aceste forme ale cunoașterii sunt necesare, dar rămân limitate, afirmând că omul este o simplă ființă în devenire, care se naște și moare în virtutea legilor naturale, supus fiind mecanismelor vieții cosmice și psihologice, fără să vadă adâncimile de taină ale omului ca *ființă teologică*. Deci omul, așa cum îl prezintă biologia și psihologia, ca ființă naturală și socială, este un produs al lumii și al proceselor ce se desfășoară în lume. Dar omul, fără perspectiva teonomă, încetează a mai fi om și, din acest motiv, umanismul antropocentric nu sfârșește, cum s-ar crede, printr-o afirmare a omului, ci printr-o negare a sa; omul devine o caricatură, un produs al unei viziuni trunchiate despre el însuși și, în acest sens, el va experimenta dramele existențiale ale secolului al XX-lea, de la războaie la centre de exterminare și de la gulag-uri la bomba atomică. Disprețuirea misterului credinței de către raționalismul exacerbat lovește de fapt în taina și unitatea persoanei umane. Taina omului în care se reflectă taina lui Dumnezeu, după chipul căruia omul a fost creat, face imposibilă o cercetare a omului doar pe cale obiectual-experimentală, prin forțele rațiunii analitice, autonome, limitate în sine. Prăpastia dintre perspectiva rațională asupra creației și demersul și implicațiile ontologice ale credinței nu făcea altceva decât să faciliteze o imagine trunchiată și caricaturizată despre om și destinul său în lume și deci despre moartea omului despărțit de Dumnezeu și „scufundat" în biologic, rob al determinismelor cosmice[107].

Omul în modernitate a pierdut perspectiva spirituală a propriei persoane și a cosmosului, intrând într-un amplu proces de de-spiritualizare a materiei, atât la nivelul trupului înțeles ca obiect, cât și a cosmosului înțeles mecanicist, ca o uriașă mașină. Din această perspectivă nu se poate autocunoaște în totalitatea ființei sale. Omul nu-l poate cunoaște pe om printr-o metodă reducționistă, pur rațională și științific-mecanicistă, pentru că omul este o ființă paradoxală. El nu se poate cunoaște în profunzime prin sine însuși, prin puterile rațiunii sale

[107] Pr. C. Ioja, *Homo economicus...*, pp. 70-71.

autonome. Persoana umană este întotdeauna dincolo de încercările de a o defini în profunzimile ei; este o taină care se poate revela în dragoste, dar îmbrățișând antinomia vom spune că rămâne cu atât mai necunoscută, cu cât este mai cunoscută. Misterul omului nu-și află răspunsul autentic și deplin decât privit din perspectiva profunzimilor misterului lui Hristos. Nu numai Dumnezeu este taină, ci și omul și lumea sunt taine. Teologia patristică consideră taina persoanei create legată de taina Persoanei absolute, de aceea omul se poate cunoaște în legătură cu Creatorul său.

Perspectiva carteziană, care a dus la supralicitarea intelectului, nu este înlocuită cu perspectiva răsăriteană asupra cunoașterii lumii, structurată pe relația dintre catafatic și apofatic, raționalitate și taină, ci cu perspectiva orientală păgână și panteistă. De fapt, această perspectivă a teologiei răsăritene este considerată de către mulți – unii chiar teologi creștini occidentali – ca fiind idealistă, ireală chiar și nu în conformitate cu realitatea. Nu mai este îmbrățișată spiritualitatea răsăriteană situată dincolo de o mistică panteistă sau deistă, ci diferitele spiritualități orientale care primesc chiar statut științific și social permanent[108].

Cultura occidentală, plictisită și dezamăgită de hipertrofia raționalistă, începe să fie impresionată de mistică, însă de o mistică care nu rezolvă problema omului și a lumii fără să confunde atât omul, cât și lumea, cu Creatorul lor, sau să despartă atât omul, cât și lumea, în sens deist și autonom, de Creatorul lor. De la separația omului de Creatorul său, în epoca modernă, prin diferitele influențe ale raționalismului și deismului, s-a ajuns, în epoca postmodernă, la o confundare a omului cu Creatorul său, tocmai ca o consecință a influențelor doctrinelor mistice orientale. Dezolată de consecințele dezastruoase ale dezvrăjirii lumii, omenirea încearcă să se reîntoarcă la matricea inițială. Astfel, acest fenomen care însumează elementele unei noi paradigme care se vrea sub o formă holistă și care face trecerea de la o concepție dominantă asupra cosmosului, înțeles ca obiect inert, la o concepție în care acesta este considerat și abordat ca un

[108] Pr. C. Ioja, *Homo economicus*..., pp. 70-71.

organism viu, este o *re-sacralizare* a naturii, dar și o reîntoarcere la cultul Naturii Mame, noi am spune, tot la cultul „hainelor de piele". Prin redescoperirea naturii ca organism viu, precum și a unor dimensiuni lăuntrice pierdute în epoca iluministă și raționalistă, omul postmodern trăiește o mișcare inversă față de îndepărtarea de natură a impunătorului *homo faber*. Prin reîntoarcerea la cultul Naturii Mame, tot mai mulți oameni recunosc suferința naturii, dându-și seama că Pământul este un organism viu, contestându-se astfel, din sfera fizicii subatomice până în epistemologie, ceea ce a fost numit, în chip simplist – în epoca pozitivistă – realitate obiectivă inertă. Acum, obiectivitatea, așa cum a fost numită și definită de filosofii și naturaliștii naivi, este declarată iluzie[109]. Putem astfel observa cum știința începe să „coabiteze" tot mai mult cu doctrinele mistice orientale, câștigând aspectul unei noi forme de mitologie. Ceea ce altădată era desconsiderat și repudiat, acum devine parte a demersului științific.

Dezvoltarea și practicarea doctrinelor mistice în Occident și coabitarea științei contemporane cu multe dintre aceste doctrine, au dus, fără îndoială, la întrezărirea nașterii unei noi umanități, care prezintă adânci și grave implicații pentru conștiința și viața omului contemporan. Se observă cum vechiul gnosticism renaște într-o formă cvasi-științifică, abordând problemele de mistică nu în mod mistic, ci științific, ajungându-se astfel la o „magie științifică"[110]. În această perspectivă, a unei convergențe dintre știința occidentală și înțelepciunea orientală, omul postmodern caută sensul lumii și al său. În opinia susținătorilor acestui fenomen, Europa nu trebuie să rămână creștină, ci ea trebuie să se întoarcă la rădăcinile ei indoeuropene. Dacă în epoca raționalismului și pozitivismului omul încerca să-și transforme viața într-un mod mecanic și pur rațional, ca ecou al ființei sale care căuta nemurirea și îndumnezeirea, în epoca postmodernă omul caută îndumnezeirea prin metode

[109] Bruno WÜRTZ, *New Age. Paradigma holistă sau revrăjirea vărsătorului*, Ed. de Vest, Timișoara, 1994, pp. 115-116.

[110] Nikolai BERDIAEV, *Sensul creației, încercare de îndreptățire a omului*, trad. A. Oroveanu, Ed. Humanitas, București, 1992, pp. 65-66.

care fac apel la dimensiunea sa spirituală, însă o dimensiune spirituală căzută și pe mai departe autonomă. Însuși conceptul de îndumnezeire s-a modificat profund în conștiința omului modern și postmodern, îndumnezeirea plecând de la alte baze decât cele autentic creștine și propunându-și alte scopuri decât cele autentic creștine, care în primul rând vizau o transfigurare calitativă a omului, în Hristos și în Biserică, și nu o acumulare cantitativă și autosuficientă de tip individualist sau un echilibru spiritual al omului, prin omul însuși.

Observăm urme concrete ale arianismului în lumea actuală, pe fondul dorinței exacerbate și dezorganizate a primului om care dorea să devină dumnezeu fără Dumnezeu. Transformarea omului, din această perspectivă, nu este una harică, ci una *naturală* în sens autonom, care se mișcă în cercul vicios al morții. La întrebarea „cine este Iisus Hristos?", des întâlnită în cadrul fenomenului New Age, teologia ortodoxă, fidelă teologiei biblice și patristice, afirmă cu putere: Iisus Hristos este Fiul lui Dumnezeu, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, este Lumină din Lumină, consubstanțial cu Tatăl, iar în vremurile din urmă făcut om, prin naștere supranaturală din Fecioara Maria, Născătoarea de Dumnezeu și de la Duhul Sfânt (*Luca* 1, 35)[111].

Omul de tip new-age-ist, pentru că despre el este vorba, caută transformarea sa, transpersonalizarea, „îndumnezeirea" sa, prin tot felul de psihotehnici și psihotehnologii. Astfel este construită o teorie a mutației de conștiință care are menirea să producă un „om nou" într-o „lume nouă", întrucât atingerea dimensiunii transpersonale de către individ este legată de realizarea ei paradigmatică de către întreaga omenire, acesta fiind de fapt țelul final și cel mai înalt al transformării de tip new-age. Observăm cum transformarea personală, de tip new-age, încearcă să fie acreditată ca un corespondent veridic al *înnoirii* sacramentale și eclesiale prezente în mod real în creștinism și, în special, în mistica răsăriteană. În procesul acestei transformări, este vorba despre trecerea la o altă *specie*, în sens calitativ, prin transformare, *homo sapiens* devine

[111] Pr. Cristinel Ioja, *Rațiune și mistică în teologia ortodoxă*, Ed. Universității *Aurel Vlaicu*, Arad, 2008, pp. 318-319.

homo noeticus[112]. Transfigurarea trupului va fi înlocuită cu cultul adus trupului, în sens păgân de narcisism, vitalism, sexualism. Un sfânt nu este un *supraom*, ci este cel care trăiește adevărul prezent în Biserică, ca ființă liturgică, integrată eclesial și nu *construind* natural ideea de adevăr sau ideea de desăvârșire prin forțele proprii, care nu sunt numai autonome, ci și utopice în acest caz. Niciodată omul nu va putea câștiga desăvârșirea, înnoirea ființei sale în mod autonom și autosuficient, ci doar în mod sinergic, iar această înnoire nu va însemna o creștere cantitativă de transformare, ci o transfigurare care implică o schimbare calitativă a ființei umane, care stă în comuniune cu Dumnezeul Personal[113].

Chiar dacă folosește aspecte ce țin de „interiorizare", misticismul propus de noua paradigmă nu are nimic comun cu fundamentele interiorizării, pe care le propune mistica răsăriteană, interiorizare care nu face abstracție de Hristos și Duhul Sfânt cu Care omul conlucrează în chip sinergic și liber în vederea transfigurării lui și a întregului cosmos. Această transformare de factură panteistă și ocultă este departe de transfigurarea în Hristos, unde distincțiile și antinomiile nu confundă omul cu lumea, nici pe Dumnezeu cu lumea, nici pe om cu Dumnezeu, ci, fără să producă separații, acest triunghi existențial fundamental Dumnezeu - om - lume este plasat pe coordonatele unei relații interioare și intercondiționate. Îndumnezeirea omului, în mistica răsăriteană, nu se realizează prin puterile lui limitate, ci prin prezența harică a lui Dumnezeu în om. În acest sens, voința omului se face în mod liber ascultătoare de voința lui Dumnezeu, după cum firea umană s-a făcut ascultătoare firii divine în Ipostasul Logosului întrupat.

Moartea lui Dumnezeu atrage după sine autozeificarea omului care însă trăiește în moarte. Este vorba despre *ultimul om*[114], de *omul mondial*, de *homo economicus*, golit de religie, cultură și orice trimitere la transcendență, el fiind rezultatul final al mondializării economiei și distrugerii generalizate a culturilor tradiționale și moderne din

[112] Pr. C. IOJA, *Rațiune și mistică...*, p. 320.
[113] Pr. C. IOJA, *Rațiune și mistică...*, pp. 327-328.
[114] Francis FUKUYAMA, *The End of History and the Last Man*, New York, 1992.

pricina comunicațiilor și tehnologiilor financiare[115]; este omul nihilist de tip new-age-ist. Mai mult decât atât, profeția despre apariția *ultimului om* și sfârșitul istoriei este depășită sub influențele civilizației informaționale și manipulărilor biotehnologice, de profeția despre un *viitor postuman*, care va genera un nou început al istoriei și apariția unui om nou. Serafim Rose descrie existența, înfățișarea și manifestările *omului nou* care, de fapt, nu este altceva decât perpetuarea chipului căzut al lui Adam cel vechi.

> „Este un om lipsit de rădăcini, discontinuu față de un trecut pe care nihilismul l-a desființat, materialul brut al visului oricărui demagog; «gânditorul liber» și sceptic, închis numai față de adevăr, dar «deschis» către orice modă intelectuală, pentru că el însuși nu are nicio bază intelectuală; cel care caută un fel de «revelație nouă»; gata să creadă în orice este nou pentru că adevărata credință a fost anihilată în el; proiectantul și experimentatorul, venerând «faptul» pentru că a abandonat adevărul, văzând lumea ca pe un laborator vast în care este liber să hotărască ce anume este «posibil»; omul autonom, prefăcându-se umil numai pentru că își cere «drepturile», însă cu toate acestea plin de trufia de a considera că totul i se cuvine într-o lume în care nimic nu este interzis în mod autoritar; omul momentului, fără conștiință sau valori și astfel aflat la cheremul celor mai puternici «stimuli»; «revoltatul» care urăște orice constrângere și autoritate pentru că el însuși este propriul și singurul lui zeu; «omul mulțimii», acest nou tip de barbar «redus» și «simplificat» la extrem, capabil numai de ideile cele mai elementare și totuși disprețuitor față de oricine își îngăduie să înfățișeze lucrurile superioare sau complexitatea reală a vieții. Acești oameni formează cu toții un singur om, omul a cărui modelare a fost tocmai scopul nihilismului"[116].

[115] Ignacio RAMONET, *Geopolitica haosului*, trad. M. Banu, Ed. Doina, București, 1998; Ignacio RAMONET, *Tirania comunicării*, trad. M. Banu, Ed. Doina, București, 2000.

[116] Pr. Serafim ROSE, *Nihilismul. Rădăcinile revoluției în epoca modernă*, trad. I. Dogaru, Ed. Anastasia, București, 1997, pp. 93-94.

Acest tip de „om fără rădăcini" poate fi supus oricăror schimbări, fiind maleabil și fără „inhibiții", dar și fără o conștiință religioasă profundă.

Teologia ortodoxă afirmă că atunci când se vorbește despre depășirea limitelor propriei naturi, se vorbește de fapt despre limitele datului natural, depășire însemnând ducerea la deplinătatea sa a acestui dat natural, supranaturalul fiind înțeles aici ca natural ajuns la deplinătate, prin lucrarea energiilor necreate, creația nefiind încheiată, ci chemată la desăvârșire. Din această perspectivă, scopul „supraomului" nu este de a produce un „supraom", ci de a da posibilitatea umanului să depășească limitele obișnuite ale umanității sale care, în Hristos, nu sunt limite pur naturale, întrucât în Hristos, umanitatea descoperă adevăratele dimensiuni și posibilități ale naturii ei transfigurate prin Duhul Sfânt[117].

[117] M.A. Costa de Beauregard, Pr. D. Stăniloae, *Mică dogmatică vorbită*, p. 91. A se vedea pe larg Pr. C. Ioja, *Rațiune și mistică...*, pp. 330-333.

BIBLIOGRAFIE

Izvoare

Mărturisirea de credință a Bisericii Ortodoxe (1642), trad. Al. Elian, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981;

ATANASIE CEL MARE, SF., *Cuvânt despre Întruparea Cuvântului lui Dumnezeu*, în: *Scrieri I* (*PSB* 15), trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987;

ATANASIE CEL MARE, SF., *Oratio de Incarnatione Verbi* [*Cuvânt despre Întruparea Cuvântului lui Dumnezeu*], în: *PG* 25, col. 95-198;

AUGUSTIN, FERICITUL, *De civitate Dei*, în *PL* 41, 13-524;

CHIRIL AL IERUSALIMULUI, SF., *Cateheze*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003;

GRIGORIE PALAMA, SF., *Omilia XXVI, în PG* 151, col. 449-459;

GRIGORIE PALAMA, SF., *Capita CL phisica, theologica, moralia et practica*, în *PG* 150, col. 1121-1225;

GRIGORIE TEOLOGUL, SF., *A doua cuvântare teologică*, în *Cele cinci cuvântări teologice*, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Anastasia, București, 1993;

GRIGORIE TEOLOGUL, SF., *Oratio XLV - In Sanctum Pascha* [*Cuvântarea XLV, la Sf. Paști*], în: *PG* 36, col. 622-664;

GRIGORIE DE NYSSA, SF., *In Ecclesiasten* [*La Ecclesiast*], I, în *PG* 44, col. 615-755;

IOAN DAMASCHIN, SF., *Dogmatica*, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Scripta, București, 1993;

IRINEU DE LYON, SF., *Contra Haereses* [*Împotriva ereziilor*], II, în *PG* 7, col. 707-844;

MAXIM MĂRTURISITORUL, SF., *Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia*, vol. III, trad. Pr. D. Stăniloae, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1948;

MAXIM MĂRTURISITORUL, SF., *Ambigua*, în *PG* 91, col. 1031-1417;

MAXIM MĂRTURISITORUL, SF., *Mystagogia: cosmosul și sufletul, chipuri ale Bisericii*, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2000;

SIMEON NOUL TEOLOG, SF., *Întâia cuvântare morală*, în *Filocalia*, vol. VI, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1977;

VASILE CEL MARE, SF., *Omilii la Hexaimeron*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 17, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986;

VASILE CEL MARE, SF., *Quod Deus non est auctor malorum* [*Dumnezeu nu este autorul răului*], în *PG* 31, col. 330-354.

Lucrări de specialitate

ALFEYEV, ILARION, IPS, *Taina credinței. Introducere în teologia dogmatică ortodoxă*, Ed. Doxologia, Iași, 2014;

BERDIAEV, Nicolai, *Sensul creației, încercare de îndreptățire a omului*, trad. Anca Oroveanu, Ed. Humanitas, București, 1992;

DE BEAUREGARD, M-A Costa, STĂNILOAE, Dumitru, Pr., *Mică dogmatică vorbită. Dialoguri la Cernica*, trad. M.C. Oros, Ed. Deisis, Sibiu, 1995;

BRIA, Ion, Pr., *Tratat de Teologie Dogmatică și Ecumenică*, Ed. România Creștină, București, 1999;

BRIA, Ion, Pr., *Credința pe care o mărturisim*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987;

BUCHIU, Ștefan, Pr., *Cunoașterea apofatică în gândirea Părintelui Dumitru Stăniloae*, Ed. Basilica, București, 2013;

CHIȚESCU, Nicolae, TODORAN, Isidor, Pr., PETREUȚĂ, Ioan, Pr., *Teologia Dogmatică și Simbolică*, vol. I, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2004;

ELIADE, Mircea, *Sacrul și profanul*, Ed. Humanitas, București, 1992;

EVDOKIMOV, Paul, *Cunoașterea lui Dumnezeu în tradiția răsăriteană*, trad. Pr. V. Răducă, Asociația Filantropică Medicală Creștină „Christiana", București, 1995;

FUKUYAMA, Francis, *The End of History and the Last Man*, New York, 1992;

IOJA, Cristinel, Pr., *Cosmologie și soteriologie în gândirea Părinților răsăriteni*, Ed. Universității *Aurel Vlaicu*, Arad, 2008;

IOJA, Cristinel, Pr., *Rațiune și mistică în teologia ortodoxă*, Ed. Universității *Aurel Vlaicu*, Arad, 2008;

IOJA, Cristinel, Pr., *Homo economicus. Iisus Hristos, sensul creației și insuficiențele purului biologism*, Ed. Marineasa, Timișoara, 2010;

LARCHET, Jean-Claude, *Persoană și Natură. Sfânta Treime - Hristos-Omul*, trad. Pr. D. Bahrim, M. Bojin, Ed. Basilica, București, 2013;

LEMENI, Adrian, *Sensul eshatologic al creației*, Ed. ASAB, București, 2004;

MEYENDORFF, John, *Teologia bizantină*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996;

NELLAS, Panayotis, *Omul - animal îndumnezeit*, trad. Diac. I.I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 1994;

POPESCU, Dumitru, Pr., *Ortodoxie și contemporaneitate*, Ed. Diogene, București, 1996;

POPESCU, Dumitru, Pr., COSTACHE, Doru, Pr., *Introducere în Dogmatica Ortodoxă*, Ed. Libra, București, 1997;

POPESCU, Dumitru, Pr., *Iisus Hristos Pantocrator*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005;

POPOVICI, IUSTIN SF., *Calea cunoașterii lui Dumnezeu*, trad. Monah D. Telea, Ed. Egumenița, Galați, 2014;

RAMONET, Ignacio, *Geopolitica haosului*, trad. M. Banu, Ed. Doina, București, 1998;

RAMONET, Ignacio, *Tirania comunicării*, trad. M. Banu, Ed. Doina, București, 2000;

ROSE, Serafim, *Nihilismul. Rădăcinile revoluției în epoca modernă*, trad. I. Dogaru, Ed. Anastasia, București, 1997;

STĂNILOAE, Dumitru, Pr., *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2004;

STĂNILOAE, Dumitru, Pr., *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003;

TODORAN, Isidor, *Scrieri alese: volum omagial*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2006.

TULCAN, Ioan, Pr., *Teologia, știința mărturisitoare despre Dumnezeu*, Ed. Oastea Domnului, Sibiu, 2009;

THUNNBERG, Lars, *Omul și cosmosul în viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul*, trad. R. Rus, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1999;

WÜRTZN, Bruno, *New Age. Paradigma holistă sau revrăjirea vărsătorului*, Ed. de Vest, Timișoara, 1994;

ZIZIOULAS, Ioannis, IPS, *Prelegeri de dogmatică creștină*, trad. F. Caragiu, Ed. Sofia, București, 2014.

Studii și articole

POPESCU, Dumitru, Pr., „Esența sintezei dogmatice a Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae", în: *Studii Teologice*, XXXV (1983), 7-8;

STĂNILOAE, Dumitru, Pr., „Chipul lui Hristos în Biserica Răsăriteană: Iisus Hristos, darul și Cuvântul suprem al lui Dumnezeu", în: *Ortodoxia*, XXV, 1/1973, pp. 5-17;

STĂNILOAE, Dumitru, Pr., „La centralité du Christ dans la théologie, dans la spirituqlité et dans la mission orhtodoxe", în: *Contacts*, 92/1975, pp. 447-457;

STĂNILOAE, Dumitru, Pr., „Creația ca dar și Tainele Bisericii", în: *Ortodoxia*, XXVIII (1976), 1, pp. 10-29;

STĂNILOAE, Dumitru, Pr., „Dinamica creației în Biserică", în: *Ortodoxia*, XXIX (1977), 3-4, pp. 281-291;

TACHE, Sterea, Pr., „Actualitatea gândirii patristice privind relația Dumnezeu – om – creație și importanța ei pentru cercetarea dogmatică actuală", în *Metode de cercetare în teologia dogmatică*, Ed. Sigma, București, 2009.

TIPOGRAFIA CĂRŢILOR BISERICEŞTI
Intrarea Miron Cristea nr. 6; 040162, Bucureşti
Telefon: 021.335.21.29; 021.335.21.28; Fax: 021.335.19.00
e-mail: magazin@ededituraparia placeholder

„*Manualul de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, elaborat de un grup de profesori universitari pe baza programei analitice pentru această disciplină, aprobată de Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, se adresează, în primul rând, studenților teologi de la Facultățile și Departamentele de Teologie Ortodoxă din cuprinsul Patriarhiei Române. În al doilea rând, el este pus la dispoziția preoților, a monahilor și, în general, a tuturor celor care doresc să aprofundeze, în mod sistematic, învățătura de credință ortodoxă.

La elaborarea lui, autorii s-au străduit să valorifice tot ce este mai reprezentativ în teologia dogmatică românească a sec. al XX-lea, dar și în teologia dogmatică ortodoxă universală.

[...] Din perspectiva studenților teologi, am fost preocupați ca prin intermediul acestui manual să contribuim la afirmarea, cultivarea și promovarea unei perspective eclesiale, patristice și experimentale în abordarea, aprofundarea și exprimarea conținutului dogmelor".

Pr. prof. dr. Ștefan BUCHIU

